BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

SIXIÈME ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, Rue de Rennes, 117

1913

Bibliothèque de Théologi

LA THÉOLOGIE DE S

PREMIÈRE PART

Théologie historique

DE SAINT PAUL

RE PARTIE

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

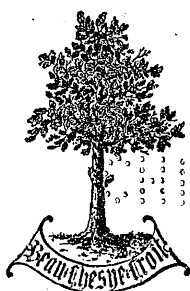
LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

SIXIÈME ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, Rue de Rennes, 117

1913

Nihil obstat

Parisiis, die 27a novembris 1912.

J.-V. BAINVEL.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 29a novembris 1912.

E. ADAM,
v. g.

AVERTISSEMENT

POUR LA CINQUIÈME ÉDITION ET LES SUIVANTES

L'auteur s'était d'abord proposé d'introduire dans les éditions successives de cet ouvrage un certain nombre d'améliorations que le temps ou une bienveillante critique lui avaient suggérées. Toutes réflexions faites, il croit devoir maintenir en ce moment la pagination primitive, pour permettre aux acquéreurs des diverses éditions de retrouver aisément les renvois et les références et pour leur faciliter l'usage des tables qui sont communes aux deux volumes. Si l'ouvrage doit être refondu plus tard, il le sera dans son ensemble, en tenant compte des travaux qui verront le jour d'ici là et que le renouveau des études bibliques nous promet de plus en plus nombreux. On n'a donc admis que les changements qui pouvaient se faire sans bouleverser la pagination. En voici la liste : les différences légères de rédaction ne sont pas signalées ni, à plus forte raison, les corrections typographiques.

Troisième édition du t. I.

P. 16 ... Note A complétée à partir de la ligne 11.
P. 581 ... Omission réparée dans l'analyse de l'Épître.

Cinquième édition du t. I.

P. 44 ... Note B complétée à partir de la ligne 17.
P. 45 ... Rédaction condensée et notes refaites.
P. 80 ... Références ajoutées à la note D.
P. 103 ... Bibliographie mise à jour.
P. 136 ... Rédaction développée à partir de la ligne 17.
P. 184 ... Bibliographie complétée.
P. 218 ... Note 1 mise à jour.
P. 307 ... Note M complétée.
P. 352 ... Dernier paragraphe ajouté à la note P.
P. 362 ... Texte placé en note.
P. 389 ... Dernier paragraphe ajouté.
P. 396 ... Note 1 complétée.
P. 415-6.. Note S remaniée.
P. 451 ... Dernier paragraphe ajouté à la note U.
P. 452 ... Page ajoutée en entier.

Troisième édition du t. II.

P. 116 ... Dernier paragraphe ajouté à la note D_2.
P. 151 ... Toute la note 1 ajoutée, sauf deux lignes.
P. 164 ... Paragraphe ajouté à la note F_2.
P. 197 ... Note H_2 complétée à partir de la ligne 36.
P. 207 ... Notes 8 et 9 modifiées.
P. 396 ... Dernier paragraphe ajouté à la note T_2.
P. 401 ... Dernier paragraphe ajouté à la note U_2.
P. 566-572 ... Liste bibliographique refondue.

AVANT-PROPOS

C'est l'éditeur de cet ouvrage qui est responsable du titre. L'auteur eût préféré un nom moins ambitieux, et beaucoup plus exact, *Études, Essais,* ou mieux encore *Notes sur la théologie de saint Paul.* Une théologie de saint Paul, au point de vue catholique, est prématurée. Si admirablement féconde qu'ait été notre exégèse depuis le temps des Pères, ces riches matériaux, qui demandent d'ailleurs à être soigneusement triés et passés au crible, n'ont pas encore été mis en œuvre par les catholiques pour la reconstruction systématique de l'enseignement de l'Apôtre. Malgré son incontestable mérite, le seul travail d'ensemble publié jusqu'ici ressemble moins à une théologie qu'à une table des matières; et les monographies sur les points de détail n'abondent pas. Nous aurons soin de les citer, au besoin de les analyser, et on les trouvera peut-être bien peu nombreuses en regard de celles qui sont signées par des auteurs hétérodoxes. Ces derniers nous ont donné quelques travaux de haute valeur historique et philologique. Nous signalerons avec impartialité toutes celles de leurs idées qui nous semblent mériter de l'être; mais quelquefois nous attendrons qu'elles aient subi l'épreuve et la sanction du temps : il y a trop de peine et

trop peu de profit à suivre année par année les variations incessantes d'un Pfleiderer ou d'un Clemen. Plusieurs se meuvent du reste dans un cercle étroit et monotone de polémiques personnelles et ils sont souvent dominés par les préjugés d'école et l'apriorisme rationaliste.

Sans insister davantage sur des lacunes dont la plupart des catholiques ont douloureusement conscience, nous prierons le lecteur de ne considérer ce travail que comme une première ébauche destinée à être plus tard améliorée par nous, si Dieu le permet, ou qui pourra du moins suggérer à d'autres la pensée de mieux faire. Nous assistons aujourd'hui à une très heureuse renaissance des études bibliques : l'édifice à construire est immense et il est juste que les moindres travailleurs coopèrent à l'œuvre commune.

N. B. — Nous réservons pour le second volume la bibliographie complète ainsi que les index et la table analytique des matières. On ne trouvera ici que les indications bibliographiques relatives aux questions spéciales

Sauf avis contraire, les références patristiques ont trait à la Patrologie de Migne, le chiffre romain désignant le tome et le chiffre arabe la colonne. Le nom de l'auteur indique suffisamment s'il s'agit de la Patrologie latine ou de la grecque.

L'exposant placé à la suite et au-dessus d'un titre marque l'édition. Ainsi Cornely, *Introd.*² veut dire : seconde édition de l'*Introductio historica et critica in S. Scripturam* du P. Cornely. Quand il n'y a pas d'équivoque possible, nous citons souvent le titre en abrégé; mais sans recourir, pour gagner quelques lignes, à ces sigles algébriques qui mettent si rudement à l'épreuve la patience du lecteur.

Dans le cas des commentateurs anciens et modernes, il n'a point paru nécessaire de renvoyer toujours au volume et à la page. Si Estius ou Théodoret, par exemple, sont cités à propos de Rom. 8^{28}, on comprend aisément qu'il faut se reporter au commentaire du texte en question.

Pour le texte grec de saint Paul, nous suivons en général l'édition de Nestle qui est aux mains de tout le monde (*Novum Testamentum Græce*⁶, Stuttgart, 1906, ou *Novum Testamentum Græce et Latine*, Stuttgart, 1906); cependant nous nous en écartons sans scrupule pour quelques particularités orthographiques et parfois aussi pour la ponctuation. Le texte latin est naturellement celui de la Vulgate Clémentine.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE MÉTHODE

I. DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE.

Limites. — Dans son sens le plus général la théologie est la science de la religion révélée. Elle prend le nom de théologie positive quand elle s'applique à faire l'inventaire du dogme, sans s'interdire d'en tracer le développement historique. Si, après avoir coordonné les éléments de la révélation, elle enrichit ce fonds de conclusions rationnelles pour en faire un vaste et harmonieux édifice dont toutes les parties se soutiennent et se commandent, c'est la scolastique. La théologie biblique n'est qu'une section de la positive. Des deux sources de la vérité révélée — Écriture et tradition — elle ne puise qu'à la première. Recueillir les résultats de l'exégèse, les rapprocher et les comparer, les mettre à leur place dans l'histoire de la révélation dont elle s'efforce de suivre la marche ascendante, fournir ainsi à la scolastique une base sûre et des matériaux tout préparés : tel est son rôle. En deux mots, la théologie biblique est le fruit de l'exégèse et le germe de la scolastique.

Mais elle n'est ni la scolastique ni l'exégèse. Celle-ci étudie les textes particuliers sans trop s'inquiéter de leurs rapports : elle procède par analyse. La théologie biblique unit l'analyse à la synthèse, car elle doit vérifier les résultats de sa devancière avant de les employer à la reconstruction d'un système, ou plutôt d'une pensée; mais c'est la synthèse qui la caracté-

rise. D'un autre côté, la scolastique n'est que la mise en œuvre par la raison des faits acquis de la théologie positive. Sans ce fondement elle reposerait sur le vide. Il faut que la théologie biblique la précède et l'éclaire, mais en se gardant bien d'empiéter sur son objet et d'emprunter sa méthode dont le procédé ordinaire est la déduction. On peut dire que la théologie biblique s'arrête là où la scolastique commence et qu'elle commence elle-même là où l'exégèse finit.

La théologie biblique serait protestante si elle avait la prétention d'être toute la théologie : protestante en principe, car par une heureuse inconséquence, jamais les luthériens ni les calvinistes, pas plus que les anglicans, ne se sont exclusivement renfermés dans la théologie biblique. Elle serait rationaliste, si elle se mettait en contradiction avec elle-même ou avec les autres données de la révélation. Guidée par le magistère infaillible, qu'il s'exprime par les définitions de l'Église ou par la tradition légitime, elle ne saurait viser à l'autonomie absolue. Toutefois il ne faut pas qu'elle cherche dans les écrits inspirés toute la doctrine catholique avec son degré actuel de clarté et de certitude. Ce serait oublier la thèse élémentaire de la vie du dogme. Enfin elle doit se souvenir que la théologie d'un auteur — fût-ce saint Paul lui-même — n'est pas toute la théologie; qu'elle ne couvre qu'une portion plus ou moins exiguë du vaste champ de la révélation écrite; qu'on y remarquera donc des lacunes et des solutions de continuité, des manques d'harmonie ou de proportion. Tous les livres du Nouveau Testament sont dans quelque mesure des ouvrages de circonstance; et c'est peut-être le cas pour ceux de Paul plus que pour les autres. Ses Épîtres sont moins le prolongement régulier de sa prédication, qu'un moyen extraordinaire, presque anormal, de parer à des difficultés imprévues et de faire face à des besoins locaux. Eût-il été plus à portée des Galates, il ne leur aurait probablement pas adressé sa lettre. Les désordres et les divisions de Corinthe nous ont valu sans doute les deux Épîtres aux Corinthiens. Même l'Épître aux Romains, la plus dégagée de toute polémique, doit peut-être son existence au péril judaïsant. Car Paul a reçu mission de prêcher, non de baptiser ou d'écrire, et quand, sous l'inspiration divine, il prend

le roseau du scribe, c'est provoqué et comme contraint par un fait d'ordre particulier. Il en résulte que l'évolution de sa doctrine écrite, subordonnée aux influences extérieures, n'est pas toujours parallèle au développement logique de sa pensée. Il n'écrit pas comme il prêche et il n'écrit pas ce qu'il prêche. Ses lettres sont dominées souvent par les nécessités de la controverse et toute controverse fausse les proportions, grossissant certains traits au détriment des autres. Pour retrouver la vraie perspective, il faut s'éloigner et se mettre au point.

Marche à suivre. — On entrevoit dès lors les difficultés de notre tâche. En suivant l'ordre chronologique, on sépare des faits unis par une causalité commune et on disloque des doctrines dont le simple rapprochement serait une lumière; en s'attachant de préférence à l'ordre logique, on mêle ensemble des enseignements de toutes les époques et plusieurs traits contemplés hors de leur cadre historique se présentent sous un faux jour. Nous avons cru obvier à la plupart des inconvénients en divisant ce travail en deux parties. La première replacera les enseignements de l'Apôtre dans leur milieu naturel et, saisissant sur le vif le progrès de ses révélations, s'efforcera de mettre en relief l'évolution ascendante de sa pensée. Ici peut-être tel lecteur sera-t-il tenté de trouver excessive la part faite à l'histoire. Il aurait raison si la pensée d'un homme pouvait bien se comprendre indépendamment des circonstances historiques qui lui donnent l'essor, ou si l'histoire des apôtres n'était point par elle-même de la théologie. Les apôtres nous transmettent la révélation par leurs actes aussi bien que par leurs paroles et leurs écrits; et qu'entend-on par théologie si l'on refuse ce nom aux décrets de l'assemblée de Jérusalem, au différend d'Antioche, à l'attitude de saint Paul envers la Loi mosaïque?

Dans la seconde partie, on essayera de donner une vue d'ensemble de la théologie du grand Apôtre, d'en découvrir l'idée maîtresse, d'en marquer l'enchaînement et d'en suivre les ramifications. Cette vue synthétique, qui ramène à l'unité les éléments doctrinaux dispersés par le hasard des circonstances extérieures, était surtout nécessaire pour l'étude sur la personne et sur l'œuvre du Christ, pour la doctrine des sacre-

ments, pour l'eschatologie et enfin pour la morale, dont les principes et les déductions tiennent souvent par un lien assez lâche aux développements dogmatiques. Mais il ne faut pas songer à distribuer les enseignements de saint Paul dans les cadres tout prêts de la théologie actuelle. Ces cadres ne sont pas faits pour eux : ils sont à la fois trop larges et trop étroits. Plusieurs traités classiques seraient à peu près vides ; d'autres déborderaient en thèses d'une importance vitale au siècle apostolique mais dont l'intérêt est bien affaibli maintenant.

Étude du langage. — La terminologie de Paul méritait une attention spéciale. Si l'étude du langage biblique est plutôt du ressort de l'exégèse, elle rentre dans le domaine de la théologie quand elle embrasse un certain nombre de faits caractéristiques gravitant autour d'un enseignement central. Qui peut se flatter de saisir la pensée de l'Apôtre s'il n'a pesé la valeur des termes qui reviennent constamment sous sa plume : chair et esprit, grâce et charisme, foi et loi, péché et prévarication, justice et justification, vocation et élection, évangile, mystère, parousie, rédemption, salut, gloire et tant d'autres? Pour éviter d'encombrer le texte et d'alourdir l'exposition, nous avons consacré à ces termes des notes exégétiques et philologiques proportionnées à leur importance. Il fallait se tenir en garde contre un double écueil : supposer à priori le vocabulaire de Paul identique à celui de ses collègues dans l'apostolat et admettre les yeux fermés que les définitions formées plus tard par la scolastique, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, lui sont toujours applicables. Comme aucune expression de la vérité n'est adéquate à son objet, la pensée chrétienne aspire indéfiniment à un degré supérieur de précision et d'exactitude. Peut-être constaterons-nous chez saint Paul, ce premier créateur de la langue chrétienne, un effort soutenu vers le mieux. Ce n'est pas que nous isolions la langue des apôtres de la langue communément parlée de leur temps ; mais il est juste d'y reconnaître un certain nombre d'acceptions spécifiquement chrétiennes qui répondent aux idées caractéristiques de la doctrine nouvelle. Parce qu'on a exagéré jadis la signification de la langue biblique, il ne faut pas maintenant se jeter dans l'excès contraire et nier l'existence d'une langue sacrée.

II. LES SOURCES.

État de la critique. — Les sources exclusives de la théologie biblique sont les livres du canon de la Bible : ce fut l'une des plus grandes aberrations de la théologie historique au siècle dernier de le méconnaître. Dès que l'on met des écrits profanes sur le même pied que la Bible, on peut avoir l'histoire des idées philosophiques et religieuses d'une époque, mais ce n'est plus de la théologie ni, à plus forte raison, de la théologie biblique. La question de canonicité est réglée par le magistère de l'Église; la question d'authenticité l'est en général par la critique et l'histoire. Renvoyant aux traités d'Introduction pour un examen plus détaillé, nous voulons seulement ici jalonner notre route par quelques points de repère.

On sait comment l'école de Tubingue, en vertu de sa conception à priori des origines du christianisme, relégua au deuxième siècle la plupart des livres du Nouveau Testament, ne laissant à Paul que ses quatre grandes Épîtres, où l'on croyait distinguer l'esprit hellénique, large, libéral, universaliste et en même temps excessif et intransigeant, du docteur des Gentils. Pendant que la plupart des disciples de Baur, jugeant intenables les positions du maître, rétrogradaient lentement, l'école dite hollandaise a tenu au contraire à le dépasser. Elle déclare apocryphes même les grandes Épîtres, épargnant à peine quelques rares et courts fragments. Ces enfants terribles de la critique ont fait rugir de colère les derniers tenants de Tubingue, dont ils sont la condamnation vivante, parce qu'ils ne font que pousser à l'extrême la méthode et les principes de leurs devanciers. Nous les laisserons vider entre eux leurs querelles. Il ne nous déplaît pas de constater à quel excès d'extravagance peut conduire l'abus de la méthode subjective. D'ailleurs ces débauches d'hypercritique ont porté leurs fruits. Une réaction marquée s'est produite. Holsten, resté fidèle jusqu'au bout à l'esprit de Tubingue, est obligé d'en convenir. M. Harnack, après avoir signalé le même recul, insiste pour qu'on rétrograde encore dans le sens de la tradition. Ils sont rares aujourd'hui ceux qui refusent de reconnaître Paul comme l'auteur des Épîtres aux Philippiens, aux

Thessaloniciens et à Philémon. Ce sera le dogme incontesté de demain et il est superflu de s'attarder à la démonstration d'une thèse qui bientôt n'aura plus d'opposants. L'authenticité de l'Épître aux Colossiens gagne tous les jours du terrain. On pourrait en dire autant de sa sœur jumelle, l'Épître aux Éphésiens; mais on y met plus de lenteur et d'hésitation. Cependant les symptômes sont de plus en plus favorables et nous pensons que les derniers nuages ne tarderont pas à se dissiper.

Éphésiens. — Si l'on regarde l'Épître aux Éphésiens comme leur étant exclusivement adressée, on se heurte à des difficultés presque insurmontables. L'église d'Éphèse était peut-être celle qui tenait le plus au cœur de l'Apôtre. Il lui avait consacré trois années entières de labeur. C'est là qu'il avait souffert jusqu'à désespérer de la vie. C'est là qu'il avait soutenu contre les judaïsants coalisés cette lutte inégale dont il était sorti vainqueur. C'est là qu'il avait reçu en revanche des consolations indicibles. Qui pourrait oublier la scène déchirante de ses adieux aux anciens d'Éphèse? Or la lettre qu'il leur envoie, si la suscription actuelle n'est pas fautive, ressemble moins à une lettre qu'à une dissertation, sans couleur locale, sans allusions personnelles, sans aucun de ces traits aimables et délicats dont il est si prodigue même avec les Romains et les Colossiens qu'il n'a jamais vus. Et puis un doute pèse sur l'authenticité des mots « à Éphèse » qui se lisent maintenant en tête de l'Épître. Nos deux plus anciens manuscrits grecs ne les ont pas de première main; S. Basile affirme que de son temps les plus anciennes copies ne les renfermaient pas non plus; l'Ambrosiaster les ignore; S. Victorin aussi, très probablement; Origène montre assez par son commentaire qu'il ne les connaît pas. Enfin Marcion désignait les Laodicéens comme destinataires de cette lettre, ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait lu dans son texte les mots suspects et l'on ne voit pas d'ailleurs quelle raison théologique il pouvait avoir de les supprimer[1].

Toutes les difficultés s'aplanissent dans l'hypothèse d'une circulaire adressée aux églises d'Asie dont Éphèse était la

1. Les références dans Abbott, *Epistle to the Ephesians* (*Crit. and exeg. Comment.*), Édimbourg, 1897, p. I-IX.

métropole. Le ton impersonnel, les formules dubitatives, les salutations générales deviennent alors de rigueur. L'absence des mots « à Éphèse » dans les plus anciens exemplaires n'a plus rien d'étonnant. La tradition postérieure s'explique aussi sans peine, les Éphésiens étant les principaux destinataires de l'Épître, s'ils n'étaient pas les seuls. Dès lors on ne peut rien opposer de sérieux à l'authenticité. Ce n'est pas le lexique : la proportion des *hapax legomena* n'est pas supérieure à la moyenne, elle serait plutôt moindre. Ce n'est pas le style : les agglomérats compacts, les locutions génitives articulées, les synonymes unis par couples, les anacoluthes, les longues digressions à propos d'un mot, sont tout à fait dans le genre de Paul. Ce n'est pas la doctrine : elle se trouve en substance dans l'Épître aux Colossiens et les traits nouveaux ou ne sont pas assez caractéristiques pour indiquer une main différente ou ont leur point d'attache et leur équivalent dans les lettres d'une authenticité reconnue.

Nous examinerons la question des Pastorales en tête du livre qui leur est consacré. Quant à l'Épître aux Hébreux, quelque opinion qu'on professe sur sa provenance et sur les rapports plus ou moins intimes que son rédacteur peut avoir avec l'Apôtre Paul, elle exige un traitement à part; elle est d'une langue et d'une conception trop spéciales pour qu'il soit possible d'en mêler l'étude à celle des autres lettres. Restent les Actes, dont nous n'avons à nous occuper ici qu'au point de vue de la véracité.

Actes des apôtres. — Il était de mode, il y a un demi-siècle, de considérer les Actes des apôtres comme un écrit tendancieux, aussi dénué de probité littéraire que de sens historique, compilation tardive d'un esprit étroit, jaloux d'atténuer les controverses qui signalèrent l'éclosion du christianisme et de montrer, contre toute évidence, dans Pierre et dans Paul deux compagnons d'armes toujours unis par la plus touchante fraternité. On peut dire que l'épreuve de la critique a été favorable aux Actes. Plus on les a scrutés en détail, plus ils se sont montrés véridiques : « Sur six cas dans lesquels le récit des Actes se trouve en contact avec des faits de l'histoire profane,

sur huit où nous pouvons le contrôler au moyen de l'histoire juive contemporaine, sur douze où il touche à des faits de l'histoire de Paul mentionnés dans ses Épîtres, — en tout vingt-six cas, — sauf une seule exception sur laquelle il y a lieu de discuter, la narration des Actes subit honorablement l'épreuve de cette triple comparaison[1]. » Supposer des erreurs et des partis pris dans les passages où le contrôle nous est maintenant impossible serait contraire à toute logique. D'autant plus que l'auteur parle toujours en témoin bien informé : il sait par exemple que Chypre était alors gouvernée par un proconsul, que les magistrats de Philippes s'appelaient stratèges et ceux de Thessalonique politarques, que Derbé et Lystres, mais non pas Iconium, appartenaient à la Lycaonie; il connaît les moindres péripéties du voyage de saint Paul à Rome et les décrit avec une vivacité de couleurs où la précision s'allie au pittoresque.

Les discours des Actes méritent-ils la même créance? Ces courtes harangues, dont le débit n'exigerait jamais plus de cinq ou six minutes, ne sont évidemment pas des copies textuelles, mais offrent-elles du moins un fidèle résumé? Nous demanderons pourquoi l'auteur, si scrupuleusement exact dans ses descriptions, serait ici moins consciencieux. Le style des discours est le sien dans une certaine mesure, mais les idées sont bien clairement celles des orateurs. Paul ne parle pas comme Étienne, ni celui-ci comme Jacques, ni ce dernier comme Pierre. Les discours de Paul en particulier sont toujours bien dans la situation. C'est une présomption favorable. On dira que l'écrivain était assez habile pour les fabriquer de son cru; mais, au lieu d'imaginer ce joli tour de force qui n'est guère dans les mœurs du temps, n'est-il pas plus naturel de supposer qu'il avait sous la main des relations dignes de foi? D'ailleurs le contrôle ne nous est pas tout à fait interdit. Par les allusions des Épîtres nous savons ce que Paul prêchait et aussi un peu comment il le prêchait. Il est curieux de retrouver cela dans les

1. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1893, p. 74-75. L'exception apparente concerne Theudas (Vulg. *Theodas*), Act. 5^{36}.

harangues que Luc met sous son nom et d'y retrouver également sa terminologie favorite.

Tous ces faits inspirent confiance et nous n'hésiterons pas à regarder les discours de Paul dans les Actes comme un écho direct et sincère de sa prédication.

III. SYNCHRONISMES.

Groupes d'Épîtres. — Les incertitudes chronologiques de la vie de Paul sont resserrées dans des limites assez étroites pour n'influer que peu ou point sur l'histoire de sa pensée. Ses quatre groupes d'Épîtres se détachent les uns des autres, aussi distincts par le sujet, le style et le cadre extérieur, que par le temps de la composition.

Au premier plan, apparaissent les deux Épîtres aux Thessaloniciens, écrites de Corinthe en 50 ou 51, peu de temps après l'arrivée de Paul en Achaïe.

Suit, à cinq ans d'intervalle, le groupe compact des quatre grandes Épîtres, classées dans nos Bibles par ordre de longueur, mais dont la succession chronologique est celle-ci : première et seconde aux Corinthiens, Galates, Romains. Paul les dicta dans l'espace de moins d'un an : la première à Éphèse, aux environs de Pâques de 55 ou 56, la seconde — et probablement la troisième — en Macédoine, durant l'automne de la même année, la quatrième à Corinthe, dans les premiers mois de l'année suivante. Nous croyons avoir de bonnes raisons pour rapprocher l'Épître aux Galates de l'Épître aux Romains qui, sans contestation possible, est la dernière de la série.

Encore quelques années et nous atteignons le troisième groupe. Paul écrit de Rome — et vers la fin de sa captivité, selon toute apparence, c'est-à-dire en 61 ou 62 — l'Épître aux Philippiens. C'est aussi de Rome, ce semble, que partent les deux lettres sœurs adressées aux Éphésiens et aux Colossiens, avec le billet à Philémon qui les accompagne.

Les Pastorales sont le chant du cygne. La seconde à Timothée contient le testament de Paul encore une fois prisonnier du Christ et à la veille du martyre. Les deux autres nous le montrent au cours d'une dernière tournée apostolique où il

organise fébrilement, comme si le temps allait lui manquer, les églises fondées par lui.

Composée entre 65 et 67, l'Épître aux Hébreux appartiendrait par sa date à ce groupe; mais, ainsi que nous l'avons dit plus haut, elle doit être considérée à part, comme un tout isolé.

Points de repère. — Ces résultats pourraient nous suffire; mais on aime à restreindre le plus possible le champ du doute et à calculer les chances d'erreur quand on ne peut les éliminer. Malheureusement, la plupart des points de repère manquent de rigueur. Lorsqu'il gardait les habits des bourreaux d'Étienne, Paul était un tout jeune homme (νεανίας); quelque six ou sept ans avant sa mort, il se qualifie de vieillard (πρεσβύτης). Mais combien ces termes sont élastiques! Le premier s'applique à des adolescents qui n'ont pas atteint leur vingtième année et à des hommes qui ont dépassé la quarantaine. Le second n'est guère moins vague. En faisant mourir l'Apôtre à soixante-huit ans, trente-cinq après sa conversion, le Pseudo-Chrysostome nous fournit un renseignement digne d'être pris en considération, bien qu'il soit impossible d'en contrôler la source.

Les points de contact entre les données profanes et le récit des Actes, tout en démontrant la véracité et la justesse d'information de l'écrivain sacré, conduisent à des résultats sans précision. Ce sont principalement la présence à Chypre du proconsul Sergius Paulus lors de la première mission de Saul, celle du proconsul Gallion en Achaïe pendant la seconde, la rencontre à Corinthe d'Aquila et de Priscille récemment bannis de Rome par le décret de Claude, l'entrevue avec le roi Agrippa durant la captivité de Césarée, la délégation de Paul et de Barnabé à Jérusalem à l'occasion de la grande famine et la coïncidence de la mort d'Hérode, enfin et surtout l'arrivée du procurateur Festus en remplacement de Félix.

Jusqu'ici on était à peu près d'accord pour fixer cette dernière date à l'an 60. M. Harnack est d'avis qu'il faut l'avancer de quatre ou cinq ans. Ses raisons sont loin d'être péremptoires, mais peut-être a-t-il réussi à montrer que les raisons contraires ne sont pas non plus décisives. Nous serions disposé à fixer l'arrivée de Festus et le départ de Félix à l'au-

tomne de l'an 58 ou 59. La captivité de Paul aurait alors commencé à la Pentecôte de 56 ou 57 et se serait terminée à Rome en 61 ou 62. En aucun cas, elle ne peut avoir duré jusqu'à la persécution de Néron et il faut la faire suivre, comme presque tous les critiques le reconnaissent aujourd'hui, d'une nouvelle période de liberté.

Deux points où la chronologie de MM. Blass, O. Holtzmann et Harnack nous paraît totalement inadmissible c'est la conversion de Paul en l'an 30 et sa mort en 64.

La date si hâtive de la conversion contredit à notre avis toutes les données sacrées et profanes. Au moment où Paul se fait chrétien, l'église de Jérusalem s'est développée au point d'inspirer des craintes au judaïsme; la Synagogue émue organise la persécution; le nombre toujours croissant des catéchumènes venus de l'hellénisme nécessite une création nouvelle, l'institution des diacres hellénistes; Étienne a eu le temps de conquérir une influence qui lui vaut le martyre; l'Évangile a rayonné au loin, en Samarie, à Damas où existe déjà une communauté chrétienne. Est-il vraisemblable, est-il possible que ce mouvement complexe, équivalant à une révolution d'idées, soit l'œuvre de quelques mois? D'un autre côté, quand saint Paul s'enfuit de Damas, trois ans après sa conversion, Arétas y régnait. Damas appartenait aux Romains au moins jusqu'à l'an 34, les monnaies de la ville en font foi. Qu'Arétas y soit entré avant la mort de Tibère, en 37, il est difficile de le croire. Il n'aurait jamais osé s'en emparer de force et les sentiments de Tibère à son égard ne permettent pas de supposer qu'il l'ait eue à titre gracieux. Tibère mort, il y eut un revirement total. L'armée de Vitellius qui marchait contre Arétas s'arrêta à Jérusalem; Caligula, affectant de réagir contre la politique de son prédécesseur, mit Agrippa en liberté, disgracia Hérode Antipas, l'adversaire acharné d'Arétas et, par un de ces caprices impériaux dont il était coutumier, put donner à celui-ci la capitale si longtemps convoitée. La conversion de Paul aurait donc eu lieu au plus tôt en 34 et son évasion de Damas pourrait être fixée à l'an 37.

Eusèbe place formellement le martyre de Paul à la fin du règne de Néron, c'est-à-dire avant le mois de juin de l'an 68,

mais pas loin de ce terme. Pourquoi M. Harnack, qui accorde généralement à Eusèbe une confiance si absolue, n'en tient-il ici aucun compte? C'est qu'il suppose que Paul périt dans la persécution dont l'incendie de Rome fut le prétexte et que cette persécution dura seulement quelques mois. Or rien de moins prouvé. Après le décret de Néron, il fut établi que le christianisme, cette *superstition nouvelle et malfaisante,* comme s'exprime Suétone, cette *superstition exécrable,* selon le mot de Tacite, était une *religio illicita* qui n'avait pas droit de vivre. Empereurs et proconsuls lui pouvaient courir sus sans qu'il fût besoin de lois spéciales et, s'il y eut des intermittences et des moments de trêve, la persécution ne s'arrêta plus entièrement.

Dates principales. — En combinant toutes les données, nous pouvons établir ainsi la chronologie de la vie de Paul avec une incertitude d'une année en plus ou en moins pour la plupart des dates :

Conversion................	vers 34 après J.-C.
Évasion de Damas.........	37
Séjour à Tarse.............	de 37 à 42
Visite à Jérusalem.........	43-44
Première mission..........	de 45 à 49
Assemblée de Jérusalem....	50
Deuxième mission	de 50 à 53
Troisième mission.........	de 53 à 57
Captivité à Césarée........	de 57 à 59
Voyage à Rome	59-60
Captivité romaine.........	de 60 à 62
Voyage circulaire	de 62 à 66
Martyre...................	66 ou 67

D'après cela, le premier groupe d'Épîtres — les lettres aux Thessaloniciens — tombe à peu près en 51; le second — les grandes lettres — en 56 et 57; le troisième — les lettres de la captivité — en 61 et 62; le quatrième — les Pastorales — vers 66. Plus de précision sur ce problème chronologique n'aurait pour le théologien qu'une médiocre importance et ce serait lui en accorder trop que d'insister davantage.

NOTE A. — PAUL ET LA CRITIQUE

I. LES ÉPITRES.

Nous traitons à part la question des Pastorales et de l'Épître aux Hébreux. Il ne s'agit ici que des dix autres lettres dont la critique indépendante s'accorde de plus en plus à reconnaître l'authenticité.

1. *École hollandaise radicale.* — Cette école fréquemment qualifiée par ses adversaires de « sceptique, hypercritique, pseudo-critique, anticritique » est désignée d'ordinaire sous le nom d'*École hollandaise* parce que, à l'exception d'un Suisse (R. Steck, de Berne, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen aus den paulinischen Hauptbriefen*, 1888) et d'un Américain (W. S. Smith, Tulane University, Nouvelle-Orléans) qui y a récemment adhéré, elle n'est encore représentée que par des Hollandais. Elle se réclame d'Evanson (1792), de Bruno Baüer, de Pierson, de Naber, mais son vrai fondateur est A. D. Loman (*Quæstiones Paulinæ*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1882, 1883 et 1886, articles réunis plus tard dans *Nalatenschap*, 1899) et son vulgarisateur le plus connu W. C. van Manen (*Paulus* etc. 1890, 1891 et 1896, résumé dans *Handleiding voor de Oudchristelijke letterkunde*, 1900). Ses adeptes publics sont C. Matthes, J. van Loon, Meyboom, Bruins, Völter (*Die Komposition der paulin. Hauptbriefe*, I *Der-Römer- und Galaterbrief*, 1890). — L'école hollandaise prétend suivre les véritaoles principes de l'école rationaliste allemande mais sans reculer devant les conclusions, quelque déconcertantes qu'elles puissent être. Elle rejette donc l'authenticité de *toutes* les Épîtres pour les raisons mêmes que faisait valoir l'école de Tubingue contre les petites lettres. En effet :

A) Il n'y a pas moins de différence de vocabulaire, de style, de point de vue religieux et moral, entre 1 et 2 Cor. d'une part et Rom. Gal. d'autre part, qu'entre Rom. et Phil. Col. Philem. Au contraire, dans ce dernier cas, le rapport est plus étroit.

B) La tradition n'est pas moins favorable aux petites Épîtres qu'aux grandes. Il faut donc ou les rejeter toutes ou les retenir toutes, à moins qu'il n'y ait des raisons spéciales justifiant l'inégalité de traitement.

C) Or, toutes les raisons que l'école de Tubingue a imaginées pour repousser les petites Épîtres s'appliquent aussi — et dans la même mesure — aux Épîtres réputées intangibles.

L'argument *ad hominem* peut être excellent mais l'absurdité de la conclusion aurait dû induire les nouveaux critiques à reviser le procès tendancieux fait par les théologiens de Tubingue aux petites lettres de Paul. Pour plus de détails, voir l'article *Paul*, 33-51, par van Manen, dans l'*Encyclopædia Biblica.*

2. *École rationaliste allemande.* — Le dogme fondamental de Baur et de ses disciples immédiats, ne reconnaissant à Paul que la paternité des quatre grandes Épîtres, est aujourd'hui battu en brèche de toutes parts. L'un des derniers fidèles de Tubingue, C. Holsten (*Paulin. Theologie*, Berlin, 1898, p. 4), est obligé de convenir que beaucoup de critiques acceptent maintenant l'Épître aux Philippiens et la première aux Thessaloniciens, en ajoutant qu'elles ne contiennent pas une doctrine différente de celle

des grandes Épîtres. C'est cependant pour cela que Tubingue les rejetait, l'une à cause de la *parousie*, l'autre à cause de la christologie. — Weizsäcker, fidèle aussi au vieil esprit de Tubingue, se prononce néanmoins de la manière la plus catégorique en faveur de l'authenticité de Phil. et 1 Thess. (*Das apost. Zeitalter*[2]. 1892, p. 184). — H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theol.* 1897, t. II, p. 9) accentue un peu plus le retour à la tradition : il n'a plus d'objections que contre Col. et 2 Thess. — Jülicher, dont l'Introduction est classique, rompt nettement avec l'école de Tubingue. Il admet l'authenticité de toutes les lettres, sauf les Pastorales, avec quelques doutes cependant pour Eph. (*Einleitung in das N. T.*[4] 1901, p. 115). — A. Harnack est d'avis qu'il faut rétrograder encore davantage dans le sens de la tradition ancienne (*Die Chronol. der altchristl. Litteratur*, t. I, 1897, Préface et p. 239, note 1). L'auteur ne fait d'objections que contre les Pastorales, où il reconnaît cependant de larges fragments authentiques interpolés, entre 90 et 110 et de nouveau plus tard.

Ce n'est pas qu'il n'y ait de temps à autre, dans ce mouvement général de retour à la tradition, quelque arrêt et quelque recul. Par exemple, W. Wrede (*Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Leipzig, 1903, dans *Texte und Unters. N. F.* t. VIII) se plaint qu'on ait négligé jusqu'ici le principal argument contre l'authenticité. Ce fameux *Hauptargument* serait la conformité littéraire des deux Épîtres; mais, étant données les habitudes de Paul, on peut affirmer sans hésitation que cet argument se tourne en faveur de l'authenticité. Malgré l'appui de G. Hollmann (*Die Unechtheil des zweiten Thessalonicherbriefes* dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1904, p. 28-38), l'argumentation de Wrede a fait peu d'impression. Cf. G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903. Voir aussi G. G. Findlay, *Recent Cristicism of the Epistles to the Thessalonians*, dans *The Expositor*, 6me série, t. II, 1900, p. 251-261.

3. *École libérale indépendante.* — Les négations de Tubingue n'ont jamais eu beaucoup d'écho hors de l'Allemagne. Même dans ce pays, elles n'ont guère eu l'adhésion que de quelques historiens critiques inféodés d'avance à un système. Elles n'ont pas ému les exégètes et les philologues qui sembleraient cependant les plus compétents sur ces matières. Nous croyons que les récents travaux de Zahn, de Weiss, de Resch et de bien d'autres suffiraient à dissiper tous les doutes si l'on avait jamais douté bien sérieusement de l'authenticité des dix Épîtres en question.

II. LES DISCOURS DES ACTES.

1. *Système des tendances.* — Pour l'école de Tubingue, les Actes des apôtres n'étaient qu'un écrit tendancieux, composé vers l'an 150, par un anonyme qui connaissait les lettres authentiques de Paul mais les modifiait à dessein pour atténuer les luttes violentes d'où était né le christianisme du second siècle. L'école hollandaise actuelle partage les vues de celle de Tubingue sur le peu de valeur historique des Actes, mais elle aboutit à cette conclusion par des voies diamétralement opposées. Le livre, disent-ils, est « d'un genre légendaire, d'un ton édifiant et d'un caractère apologétique » qui suffisent à le juger comme histoire, mais il n'offre pas la moindre trace des *tendances* imaginées par l'école de Tubingue : il ne vise pas à la réconciliation des *Paulinistes* et des *Pétrinistes*, il n'a pas pour but d'exalter Paul, ou de le défendre contre ses adversaires, ou

de le placer au niveau de Pierre (Van Manen dans *Encyclopædia Biblica*, t. III, col. 3624). — Les partisans de ces deux écoles ne se comptent plus que par unités. On peut citer : H. J. Holtzmann, *Hand-Kommentar zum N. T.*[2] Fribourg-en-B., 1892 et Schmiedel, *Encycl. Bibl.* t. I, col. 47-48. A leurs yeux les discours des Actes sont des œuvres de pure imagination comme les harangues que les anciens historiens prêtaient à leurs héros; la théologie qu'ils contiennent est contraire à celle de Paul. W. Soltau (*Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte* (dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1903, p. 128-154) n'accorde pas non plus grande valeur à ces discours mais ce qu'il y a d'étrange c'est qu'il les fait composer par l'auteur soit d'après les lettres de Paul (Act. 20^{18-35} d'après I Thess. 1-2, Act. 17^{22-31} d'après Rom. 1^{11-14} etc.), soit d'après la relation d'un témoin oculaire (Wir-Bericht).

2. *Étude des sources.* — De nos jours le système des tendances est universellement abandonné. On en trouvera la critique dans Jülicher (*Einleitung in das N. T.*[4], 1901, p. 246-250 : Seinem Bewusstsein nach ist er streng als Geschichtschreiber verfahren) et dans Wendt (*Die Apostelgeschichte*[8], 1899, p. 9-17 : Im Allgemeinen ist in neuerer Zeit auch bei den Vertretern der kritischen Richtung das Interesse für die Aufweisung einer bestimmten Tendenz der A. G. und die Meinung, in solcher Tendenz den Hauptschlüssel für das Problem des Buches gewinnen zu können, merklich geschwunden). Maintenant on s'accorde généralement à reconnaître la véracité et la sincérité de l'auteur des Actes, bien que plusieurs contestent toujours son esprit critique et sa justesse d'information. La recherche des sources, à laquelle on s'est porté avec le plus grand acharnement, n'a pas donné jusqu'ici de résultats appréciables. Van Manen (*De handelingen der Apostelen*, 1890), Sorof (*Entstehung der A. G.*, 1890), Spitta (*Die Apostelg., ihre Quellen und deren geschichtliger Wert*, 1891), Clemen (*Chronol. der paulin. Briefe*, 1893), Jüngst (*Die Quellen der A. G.*, 1895), J. Weiss, Hilgenfeld, Feine et autres ont abouti aux conclusions les plus irréductiblement opposées. On est cependant unanime à considérer l'auteur du troisième Évangile et celui des Actes comme un seul et même écrivain. On regarde également les passages où l'auteur parle à la première personne (Wirstücke) comme le récit d'un compagnon de Paul. Enfin après avoir essayé sans le moindre succès d'identifier ce témoin oculaire avec Timothée, avec Silas, avec Tite, la plupart reviennent à saint Luc qui seul, indépendamment de la tradition, satisfait à toutes les données.

3. *Luc auteur des Actes.* — A étudier la chose sans parti pris, il est difficile d'admettre que l'auteur du document qui emploie la première personne soit différent du rédacteur de l'ouvrage entier. Supposé qu'il soit véridique et qu'il ne veuille pas se faire passer pour un autre, ainsi qu'on l'admet généralement aujourd'hui, un écrivain aussi délicat et aussi habile que l'était l'auteur des Actes n'aurait jamais si gauchement cousu à son œuvre des fragments d'une pièce étrangère. Le cas des Livres d'Esdras, compilation disparate, n'a rien de commun avec le nôtre. C'est ce qu'ont vu très bien plusieurs critiques indépendants qui de nouveau se sont ralliés à la tradition.

De ce nombre est M. Harnack (*Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906) qui se prononce sans hésitation, p. v : « Das vorliegende Problem — ob der Verfasser der sog. *Wirstücke* mit dem Verfasser des ganzen Werks identisch ist — lässt sich

durch lexikalisch-statistische und stilkritische Beobachtungen wirklich bezwingen. » Les critiques radicaux qui ont essayé de lui répondre — tels que Hilgenfeld (*Kritik und Antikritik an der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1906, p. 461-483) et l'abbé Loisy — n'ont eu à lui opposer que des ironies inoffensives ou l'autorité des *vrais* critiques, Semler, Baur, Jülicher et consorts. Même ceux qu'un retour trop brusque à la tradition pourrait effrayer confessent pourtant avec Clemen (*Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren... Forschungen*, Giessen, 1905) que le livre des Actes a beaucoup plus de valeur historique qu'il n'était de mode de lui en accorder, il y a quelques années. Les études publiées dans ces derniers temps mettent la chose hors de doute. Contentons-nous de mentionner *F. H. Chase* (*The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles*, Cambridge, 1902) qui montre bien, en particulier, comment les discours attribués à Paul par l'auteur des Actes reflètent exactement et dans les points les plus délicats l'enseignement du grand Apôtre. Il est difficile de se refuser à cette conclusion.

L'exactitude reconnue de saint Luc dans les descriptions et les récits qu'il est possible de contrôler laisse présumer le même soin consciencieux dans la reproduction des discours où le contrôle direct est impossible. Sur l'accord des Épîtres de S. Paul avec les Actes, on lira toujours avec fruit les *Horæ Paulinæ* de Paley. Sur la valeur historique des Actes en général ou dans des points de détail, on peut consulter : Klostermann, *Vindiciæ Lucanæ*, etc. 1866; J. Smith, *The voyage and shipwreck of St. Paul*[4], Londres, 1880; Hobart, *The medical language of St. Luke, a proof from internal evidence that the Gospel according to St. Luke and the Acts of the Apostles were written by the same person and that the writer was a medical man*, Dublin, 1884; C. Schmidt, *Die Apostelgesch. unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit*, 1882. La thèse de la fidélité historique de saint Luc est défendue avec vigueur et peut-être quelque exagération par Ramsay dans plusieurs ouvrages : *S. Paul the traveller and the Roman citizen*[8], Londres, 1905, p. 1-28; *Luke the Physician*, etc. Londres, 1908, p. 1-68; *Pauline and other studies*[2], Londres, 1908, p. 301-321. — Les plaisanteries déplacées de Th. Mommsen sur les βάρβαροι de Malte (Act. 28^{2-4}) et sur les limites de l'Adriatique d'après les Actes (27^{27}) ont été bien relevées par V. Weber, *Die Glaubwürdigkeit der Apostelgesch. und ihrer Kritiker Th. Mommsen* (*Katholik*, 3e s., XXV, p. 1-11).

Ces discussions ont porté leurs fruits. Un historien, si bien informé et sur des points délicats où un écrivain du second siècle aurait trahi son ignorance (cf. Act. 13^{7}; 17^{6}; 18^{12}; 19^{31}, etc.), doit être contemporain des événements qu'il raconte. L'école hollandaise, qui maintient toujours obstinément la date tardive de la composition des Actes, n'est plus écoutée. On hésite seulement sur la question de savoir si l'auteur a écrit un peu avant (Blass, Salmon, Maclean) ou un peu après (Ramsay, Sanday, Harnack) l'an 70. Zahn (*Einleitung in das N. T*[3], t. II, 1907, p. 439-441) se prononce pour l'an 75. C'est toujours du vivant des témoins oculaires et moins de vingt ans après les faits.

CHAPITRE II

GENÈSE DE LA PENSÉE DE PAUL

Révélation et histoire. — Paul est le docteur des docteurs et pendant de longs siècles le monde chrétien a pensé par lui. C'est un fait notoire que la théologie d'Augustin, et par Augustin celle de saint Thomas, et par saint Thomas toute la scolastique, dérivent en droite ligne de la doctrine de Paul. En Orient, saint Jean Chrysostome se l'est tellement assimilée que les écrivains postérieurs de langue grecque, désespérant d'aller plus avant, se bornent presque à le transcrire ou à le résumer. Aussi quand la Réforme se réclama du nom de Paul pour battre en brèche l'enseignement traditionnel, elle se donna le tort de ne présenter l'Apôtre des Gentils que sous un aspect faussé par un grossissement voulu et déformé par l'esprit de système, mais au fond elle suivait sans y songer le grand courant catholique. Rien donc ne saurait être plus intéressant ni plus instructif que l'histoire de la pensée de Paul. Mais cette pensée a-t-elle une histoire?

Si l'inspiration supprimait la personnalité, si l'action divine sur l'intelligence et la volonté de l'homme n'était qu'une impulsion mécanique, si l'écrivain sacré n'était qu'une lyre résonnant sous les doigts de Dieu, ou un calame enregistrant les concepts du scribe céleste, notre question n'aurait pas de sens. Mais l'hagiographe n'est ni une matière inerte ni un instrument inanimé. Il sent, il veut, il pense; et ses pensées et ses sentiments ne peuvent manquer de colorer la révélation qui les pénètre, comme le milieu ambiant colore le rayon lumineux qui le traverse. Isaïe et Ézéchiel ne délivrent pas du même ton le même message divin. Ce n'est pas une simple affaire de lexique. Dans quelque traduction que ce soit, les

visions d'Osée ne ressembleront jamais à celles d'Amos et l'on ne sera pas exposé à prendre un chapitre de saint Marc pour une page de saint Jean. Aussi tous les exégètes proclament-ils avec raison la nécessité d'étudier le caractère individuel des écrivains sacrés, leurs habitudes l'esprit, le tour ordinaire de leurs pensées, leur éducation et leur situation sociale, les circonstances extérieures de leur vie et de leur action.

Bien qu'elle échappe à l'analyse psychologique, comme tout acte surnaturel, et puisse même échapper à la conscience, l'inspiration n'en appartient pas moins à l'histoire par un de ses côtés. Elle se déroule parallèlement à d'autres événements qu'elle ne peut manquer d'affecter si elle n'est affectée par eux. On en suit l'origine et le progrès; on peut en tracer la marche. Elle a donc une histoire. La lecture des prophètes et des évangélistes montre combien ce nom d'histoire est justifié.

Dans ce chapitre préliminaire, nous nous proposons d'examiner les éléments constitutifs de la pensée de Paul : d'abord l'apport humain, l'appoint fourni par sa riche nature sous l'influence, complémentaire en même temps que contradictoire, de sa double éducation helléniste et judaïque; ensuite l'apport divin, qui transforme l'autre sans l'absorber, je veux dire la grande révélation du chemin de Damas et la série des révélations successives dont le cours ne s'arrête qu'au martyre.

I. SAUL DE TARSE.

Le milieu et l'homme. — On n'a d'un homme, surtout d'un écrivain, qu'une connaissance imparfaite, tant qu'on ignore le milieu intellectuel et moral où il a grandi. Du milieu nous tenons le langage, ce merveilleux instrument de l'activité mentale, l'association inconsciente et le tour habituel de nos pensées, avec un patrimoine plus ou moins riche de concepts, élaborés pendant des générations avant de nous échoir en héritage : et tout cela mis ensemble constitue le tempérament de l'esprit, comme le sang, la race, le régime, le genre de vie, forment le tempérament du corps. L'éducation modifie quelquefois, renforce le plus souvent ce premier fonds d'atavisme; l'inspiration divine elle-même ne l'élimine point; car la grâce,

loin de supprimer la nature, l'élève et la transforme tout en lui laissant son empreinte native et son individualité parfaitement distincte.

Par sa naissance comme par son éducation, Saul nous fait prévoir une nature complexe où s'uniront tous les contrastes. « Juif de race, originaire de Tarse, citoyen romain[1] », tel est l'état civil fourni par lui-même au magistrat chargé d'instruire sa cause. Au dire de saint Jérôme, Giscala fut le berceau de sa famille[2] : le treizième apôtre serait donc lui aussi Galiléen. Alors comme aujourd'hui, les Juifs étaient les plus cosmopolites des hommes. Traqués en Palestine par des pouvoirs rivaux, refoulés par les envahisseurs, attirés au dehors par l'appât du lucre et l'instinct du commerce, ils avaient semé de leurs colonies tous les points de l'empire. Sûrs de rencontrer partout, chez leurs nationaux, accueil, secours et protection, ils changeaient de contrée à la moindre alerte. L'univers était leur patrie.

A cette époque, Tarse était une des villes les plus florissantes de l'Asie. Comblée de faveurs par Rome, libre et exempte d'impôts depuis le grand Pompée, métropole de la Cilicie depuis Auguste, elle devait à son site superbe d'être un entrepôt de premier ordre et un marché des plus actifs. Des hauteurs voisines de la ville, par-dessus les bosquets de palmiers, l'œil embrassait à la fois la masse neigeuse du Taurus, les blanches voiles de la Méditerranée qu'un fleuve alors navigable, le Cydnus, amenait sous ses murs, enfin toute la Cilicie Champêtre, coupée en échiquier d'innombrables canaux et couverte de mois sons à perte de vue.

Ce panorama riant et grandiose semble n'avoir laissé aucune trace dans l'imagination de Paul. Plus tard il traversera les sites les plus merveilleux par les faveurs de la nature ou la magie des souvenirs sans trahir le moindre tressaillement d'admiration, sans enrichir son style d'une comparaison, d'une couleur quelconque. A ce point de vue, il est l'antipode des prophètes et des évangélistes. On a voulu expliquer ce phéno-

1. Act. 21^{29}. Cf. Act. 22^{3}; 22^{27}.
2. *De Viris illustr.*, 5.

mène soit par une faiblesse congénitale de la vue soit par le manque du don d'observation. En réalité, la nature morte ne dit rien à cet esprit replié sur lui-même et absorbé par le spectacle de la lutte douloureuse dont son âme est le théâtre et le prix. Il ne voit la nature inanimée que dans ses rapports avec l'homme. Son domaine est la psychologie. On a remarqué depuis longtemps que ses métaphores sont tirées presque toutes non du spectacle et des activités du monde physique mais des manifestations extérieures de la vie humaine[1]. Il observe avec intérêt et il décrit avec finesse les jeux helléniques, les soldats romains souples et agiles sous le poids des armes, les marchés orientaux grouillants d'esclaves, même les grands édifices, temples et palais, où se révèlent la puissance et le génie de l'homme. Tandis que les figures empruntées à la vie des champs n'ont pas grand relief, les expressions techniques dérivées du théâtre ou du stade et surtout son langage militaire offriraient deux sujets d'études aussi curieux qu'instructifs.

École de Tarse. — Vers l'âge de cinq ans l'enfant juif fréquentait l'école. Les écoles célèbres abondaient à Tarse. On s'y appliquait à toutes les sciences, surtout à la philosophie. Les Tarsiens rivalisaient sur ce point avec les sophistes d'Alexandrie et d'Athènes et passaient même pour l'emporter sur eux. Leur spécialité était de fournir des instituteurs aux maîtres du monde. Le précepteur d'Auguste, Athénodore le Stoïcien était de Tarse; celui de Marcellus et de Tibère aussi. Tous deux revinrent mourir dans leur ville natale, comblés d'or et d'honneurs : là où la science est lucrative elle ne manque jamais d'adeptes.

Ce n'est pas de ces rhéteurs que Paul apprit les éléments des lettres. Son grec n'est pas le grec des écoles : c'est une langue attrapée par l'usage, au hasard de la conversation, vive, imagée, pittoresque, admirable d'expression, d'originalité et de mouvement, mais étrangère aux préceptes des grammairiens officiels. Qu'il ait fréquenté beaucoup les écrivains profanes

---

1. Howson, *The Metaphors of St Paul*, Londres, 1883.

ses trois citations de poètes ne suffisent point à le démontrer[1]. Ce sont des mots passés en proverbe, des dictons de provenance et de propriété incertaines, dont le premier venu pouvait s'emparer sans avoir jamais déroulé un papyrus classique. Partout où ils étaient en nombre les Juifs avaient leurs écoles à part : les auteurs païens en étaient sévèrement bannis ; l'étude principale, sinon unique, y était la Bible ; seulement, dans la Diaspora, on la lisait en grec. C'est là que le père de Saul, pharisien rigide, dut envoyer son fils.

Somme toute, ce premier séjour à Tarse n'a pas fait sur son intelligence une empreinte profonde. Sa famille ne s'est point laissé pénétrer par l'atmosphère ambiante. Son père, Juif de vieille roche, paraît avoir médiocrement goûté la culture hellénique et les habitudes sociales du monde gréco-romain. Plus tard Paul pourra se dire « Hébreu fils d'Hébreux[2], pharisien fils de pharisiens[3] » tant le milieu helléniste l'a peu effleuré. Mais un jour il reviendra à Tarse, dans la maturité de l'âge, quand la grâce divine l'aura changé. C'est alors qu'il remarquera les bassesses et les ridicules des prétendus philosophes qui font profession de vendre la sagesse, leurs cabales, leurs jalousies mesquines, les ignobles injures dont ils s'accablent mutuellement, leur âpreté au gain, leur corruption à peine voilée, leur insupportable orgueil bâti sur un grand fonds

---

1. Le premier texte, cité devant l'Aréopage, Act. 17[28] : Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, est d'Aratus (*Phénomènes*, II, 429). Comme Aratus était Cilicien et probablement de Tarse même, il n'est pas impossible que saint Paul eût lu son poème. Mais cet hémistiche coulant, harmonieux, était de ceux que les versificateurs devaient volontiers glisser dans leurs pièces, quand le sujet s'y prêtait. De fait, on le trouve aussi dans Cléanthe, *Hymne à Jupiter*, 5. — La citation de la *Thaïs* de Ménandre (1 Cor. 15[33]) est une de ces maximes proverbiales qui appartiennent à tout le monde et ne sont la propriété de personne. On croit que Ménandre l'avait empruntée lui-même à Euripide. La forme que saint Paul lui donne d'après les meilleurs manuscrits : Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαὶ (χρηστά sans élision au lieu de χρησθ') montre qu'il n'était pas très familier avec le rythme du vers iambique. — Enfin le dicton satirique : Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί, Tit. 1[12], pris des *Oracles* d'Épiménide ou de l'*Hymne à Jupiter* de Callimaque, devait être répété à satiété quand les Crétois étaient en cause. — Il est curieux de constater que chacun de ces trois textes se trouve au moins dans deux auteurs.

2. Phil. 3[5]. — 3. Act. 23[6].

d'ignorance. Le portrait qu'il nous trace dans l'Épître aux Romains de ces fous qui se disent sages a moins l'air d'une copie faite de mémoire que d'un tableau d'après nature.

Lectures. — C'est probablement aussi à la même époque qu'il se familiarisa avec les Septante et se créa un style, défectueux peut-être au point de vue de la grammaire classique, mais souple et riche et ample, qui a servi de premier vêtement à la pensée chrétienne et qui, à ce titre, s'impose à notre attention et à notre étude.

Paul connaît la Bible dans les deux langues; mais il la cite presque toujours en grec, soit que la version des Septante lui fût réellement plus familière, soit plutôt qu'écrivant en grec la forme grecque de la parole sainte lui revînt plus naturellement à l'esprit.

D'après un calcul dont nous n'admettons pas toutes les données, sur quatre-vingt-quatre citations, trente-quatre s'accordent exactement avec les Septante, trente-six s'en éloignent très peu, dix présentent de notables différences, deux sont faites d'après l'hébreu mais supposent le texte des Septante présent à l'esprit de l'auteur, enfin deux seulement sont une traduction indépendante ou sont empruntées à une autre version. Ce qui est sûr, c'est que l'Apôtre n'aime pas à se départir de la version généralement reçue et il y reste fidèle même en des cas où il nous semble qu'il y avait profit à l'abandonner.

En dehors des citations expresses, son langage est tissu de réminiscences, inconscientes ou voulues. Comme celui de saint Bernard et de Bossuet, son style est tout imbibé d'expressions bibliques qui jaillissent spontanément de son souvenir. Une conséquence, importante au plus haut degré pour l'intelligence de ses Épîtres, c'est qu'il emprunte aux traducteurs grecs de la Bible le fond de son vocabulaire et s'il surajoute aux mots reçus des acceptions nouvelles, spécifiquement chrétiennes, il prend pour base l'accroissement de sens particulier à l'idiome des Septante.

Sous le nom de Septante nous comprenons aussi, naturellement, les livres deutérocanoniques admis dans le canon alexandrin qui était celui des Juifs hellénistes. Paul — ses allusions et ses emprunts le montrent — est familier avec le Livre de la

Sagesse. Il s'en inspire en exposant la preuve philosophique de l'existence de Dieu et en décrivant la panoplie des vertus chrétiennes. La comparaison du potier et autres réminiscences pareilles témoignent dans le même sens[1]. Les rapports avec le Livre de l'Ecclésiastique, beaucoup moins marqués, suffisent à notre avis pour rendre probable la dépendance littéraire.

En dehors des Livres canoniques, aucun auteur n'a laissé dans les écrits de Paul une trace sensible de son influence. L'Apôtre semble n'avoir jamais lu les élucubrations théosophiques de son grand contemporain, Philon d'Alexandrie[2]; et ce n'est pas pour étonner, tant leur tournure d'esprit diffère. On rapporte quelquefois à Philon des expressions comme « image de Dieu, premier-né de la création », appliquées au Christ préexistant; mais il est bien plus naturel d'en chercher la source première au Livre de la Sagesse. Paul ne connaît pas davantage les autres philosophes. Sa morale, à côté de divergences profondes, a quelques traits communs avec celle des stoïciens. On pourrait y voir, à la rigueur, un souvenir de son éducation. Les philosophes de cette époque, surtout ceux de Tarse et de Cilicie, se piquaient fort de stoïcisme et il se peut que l'Apôtre, dans son âge mûr, ait discuté contre eux. Mais rien, ni pour les idées ni pour la terminologie, n'indique clairement qu'il ait été à leur école et il n'est pas besoin d'avertir que sa correspondance avec Sénèque n'est qu'une supercherie littéraire ou le futile amusement d'un esprit oisif.

L'érudition de saint Paul n'est pas *livresque*. Pour l'intelligence de sa langue le vocabulaire classique nous servirait de peu. Les mots étrangers aux Septante sont le plus souvent

1. Comparer Rom. 1^{20-25} avec Sap. 13^{1-17}, Rom. 1^{26-29} avec Sap. 14^{11-17}. — La panoplie de Paul, Eph. 6^{11-17}, accuse à la fois une réminiscence d'Isaïe 59^{17} et de Sap. 5^{17-20}. — Dans l'allégorie du potier on rapprochera Rom. 9^{19-20} de Sap. 12^{12}, Rom. 9^{21} de Sap. 15^{7}, Rom. 9^{22} de Sap. 12^{20} en tenant compte des modifications causées par le souvenir conscient ou inconscient de Jer. 13^{3-6}; Is. 29^{16}; 45^{9}; Eccli. 33^{13-14}. — Pour le détail, voir Grafe, *Das Verhältniss der paulin. Schriften zur Sap. Salom.*, dans les *Theolog. Abhandlungen* dédiées à Weizsäcker, Fribourg-en-B. 1892, p. 251-286.

2. Vollmer, *Die neutest. Citate bei Paulus*, Fribourg-en-B. 1895, p. 67-68 et 84-85, n'a pas réussi à prouver le contraire.

d'origine populaire. Saint Jérôme les appelle des cilicismes parce que ne les ayant pas rencontrés dans ses auteurs, il les croyait propres au terroir cilicien. Un certain nombre ont été retrouvés de nos jours dans les papyrus ou les inscriptions de l'époque; et plus on poussera loin ce genre de recherches plus on raccourcira la liste des termes prétendus bibliques[1]. Les écrivains sacrés ne s'étudiaient pas à créer des vocables nouveaux que personne n'aurait compris; ils tiraient tout le parti possible des mots usuels en les chargeant au besoin d'acceptions nouvelles.

Style. — Si Paul n'a pas inventé son vocabulaire il est bien le créateur de son style, trop personnel pour être un calque ou une imitation : « Jamais ne s'est mieux vérifiée la célèbre définition : Le style c'est l'homme. La langue de Paul est sa vivante image. Comme le corps de l'apôtre, « vase d'argile », plie sous le poids de son ministère, ainsi les mots et les formes de son langage plient et rompent sous le poids de la pensée. Mais de ce contraste jaillissent les plus merveilleux effets. Dans cette faiblesse, quelle puissance! Dans cette pauvreté, quelle richesse! Dans ce corps infirme, quelle âme de feu! Toute la force, tout le mouvement, toute la beauté, viennent ici de la pensée; ce n'est pas le style qui la porte, c'est elle qui porte le style; elle va toujours surchargée, haletante, pressée, traînant les mots après elle... A porter cette plénitude

1. Ad. Deissmann, dans ses *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, et ses *Neue Bibelstudien*, 1897, a montré qu'un certain nombre de mots, qu'on croyait exclusivement bibliques, étaient d'usage courant à cette époque et se trouvent employés dans les inscriptions ou les papyrus contemporains. Naturellement, nous tiendrons compte de tous ces faits (en particulier pour ἱλαστήριον). Mais un danger trop réel de ce genre d'études serait de supposer qu'une acception, constatée pour un mot découvert par hasard dans un papyrus ou une inscription, fût la signification usuelle ou même unique de ce mot. — T. Nägeli (*Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1905), qui prépare un lexique de la langue de Paul et en a déjà publié les cinq premières lettres comme thèse de doctorat, réduit au minimum les hébraïsmes et l'influence des auteurs classiques. Il soutient que la langue commune de l'Asie Mineure a été adaptée par l'Apôtre à l'expression des idées chrétiennes. Il n'a garde toutefois de méconnaître l'influence des Septante. — Ce dernier point avait été mis en lumière par Kennedy, *Sources of N. T. Greek or the influence of the Septuagint on the vocabulary of the N. T.*, Édimbourg, 1895.

débordante d'idées et de sentiments, les mots et leur signification ordinaire ne suffisaient pas. Chacun d'eux a été obligé, pour ainsi parler, de prendre double ou triple charge. Dans une préposition ou dans le rapprochement de deux termes, Paul a logé tout un monde d'idées. C'est là ce qui rend l'exégèse de ses épîtres si difficile, et la traduction absolument impossible[1]. » Le meilleur commentaire en est la lecture sans cesse recommencée. Il faut s'habituer à ce parler étrange qui rebute et déroute de prime abord par sa singularité et son incorrection. Parmi les plus curieuses particularités de ce style, sont les phrases articulées dont les parties rentrent, en quelque sorte, les unes dans les autres, comme s'emboîtent les divers cylindres d'une lunette, phrases à perte de vue, accidentées de digressions et de parenthèses, dont l'œil essaye en vain d'embrasser l'immensité. La période grecque, tout élastique qu'elle est, ne comporte pas ces dimensions : aussi les phrases de saint Paul ne sont-elles pas des périodes. On peut les simplifier, les débarrasser des détails qui les encombrent, les décharger du poids de leurs incidentes, sans altérer leur physionomie ni troubler leur allure. L'idée principale forme un cadre assez apparent dans lequel sont agencées, par manière d'enclaves, des définitions et des explications. Il s'agit de la dégager et l'on y parvient sans trop de peine avec un peu de réflexion et d'habitude. Le but général sert de point de repère et c'est en le fixant toujours que le lecteur s'orientera.

Paul est un vigoureux dialecticien qui se meut à l'aise à travers les mailles d'une argumentation abstruse et longue. Tous les exégètes modernes, catholiques, protestants et rationalistes, s'accordent à reconnaître ce caractère de son génie. Seulement il ne recule jamais devant une digression utile, dût son œuvre en souffrir au point de vue littéraire. Certains de ses chapitres présentent l'aspect de ces conglomérats géologiques formés de laves solidifiées; mais la pensée se poursuit toujours, comme un filon ininterrompu, à travers ces masses d'apparence hétérogène. La question incidente une fois vidée, Paul rentre dans son sujet par un mot jeté en vedette, plutôt

---

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], Paris, 1896, p. 150-151.

que par une transition explicite. S'il n'est pas obsédé par le mot, comme on le lui a reproché à tort, il est entraîné par l'idée qu'il poursuit à outrance; et il est vrai que sa pensée pivote quelquefois autour d'un mot. Il parcourt volontiers toute la gamme des acceptions d'un terme pour considérer son idée sous toutes ses faces. Une légère déviation le met à chaque reprise sur un nouveau terrain; et l'on glisse d'un sens à l'autre avec tant de facilité qu'on ne s'aperçoit pas toujours du passage.

Un tel écrivain peut n'être pas puriste, mais il ne mérite pas le nom de barbare. Sans doute il est pour sa réputation d'auteur d'une suprême indifférence. Il fait fi des préceptes de la rhétorique et quelquefois aussi des règles de la grammaire. S'il atteint souvent à la plus haute éloquence c'est, dit saint Augustin, sans jamais y viser. Tout en lui coule de source, d'un esprit débordant d'idées et d'un cœur habile à communiquer l'émotion presque sans le vouloir. Quand Tertius ou un autre de ses secrétaires lui relit une lettre, ne croyez pas qu'il s'attarde à polir une phrase enchevêtrée, à corriger un solécisme, une hyperbate ou une analocuthe. Il y ajoute, au contraire, ces surcharges dont son style est tout hérissé; comme s'il craignait, par trop d'étude et de raffinement, d'ôter quelque chose à la vertu de l'Évangile et d'offusquer par un déploiement de sagesse humaine le triomphe de la croix.

II. AUX PIEDS DE GAMALIEL.

L'héritier d'Hillel. — Saul était âgé d'environ treize ans quand il s'achemina vers Jérusalem pour y achever son éducation. Nous ignorons si ses parents l'y accompagnèrent. Une quarantaine d'années plus tard, le fils d'une de ses sœurs, établie dans la Ville sainte, lui sauvera la vie. Nous connaissons déjà les mœurs voyageuses des Juifs à cette époque; il faut nous habituer de plus en plus à ces déplacements continuels que l'histoire du siècle apostolique enregistre à chaque page. On destinait l'enfant au métier de scribe, profession ambiguë qui préparait à toutes les carrières et ouvrait la porte à tous les honneurs : le scribe étant à la fois ou tour à tour avocat et avoué, magistrat et jurisconsulte, conseiller et prédi-

cateur, homme de loi et homme d'église, lettré, rhéteur et grammairien.

Les étudiants de Jérusalem se partageaient alors entre deux écoles rivales dont les fondateurs, Hillel et Schammaï, de légendaire mémoire, personnifient aux yeux de la postérité, l'un les vues étroites et la petitesse d'esprit, l'autre les idées larges d'un libéralisme éclairé; mais, s'il faut en croire la Mischna, la source la plus autorisée des traditions juives, rien ne justifie ce contraste. Les dissentiments ne portaient que sur des minuties, par exemple sur la question de savoir si un œuf pondu le sabbat pouvait être mangé le même jour, ou si la houppe multicolore, appelée *zizith* en hébreu, était de rigueur même pour le vêtement de nuit. A part ces vétilles, les deux écoles étaient d'accord. L'une et l'autre maintenaient l'observation stricte de la Loi, révéraient les traditions rituelles et historiques superposées à la *Thora* écrite, étaient imbues, en un mot, du plus pur pharisaïsme. Cependant, s'il est permis de hasarder une différence, peut-être l'école d'Hillel penchait-elle en général vers l'interprétation la moins rigoriste.

Le successeur d'Hillel, héritier de ses principes sinon de son sang, était alors Gamaliel l'Ancien. Vénérable aux yeux des chrétiens pour avoir défendu les apôtres, sa réputation posthume n'en a pas souffert auprès de ses coreligionnaires. Gamaliel est resté le type du pharisien idéal : « Depuis sa mort, dit la Mischna, le respect de la Loi n'est plus; la pureté du pharisaïsme est morte avec lui. » Du reste son histoire est assez obscure et on le confond très souvent avec son homonyme et petit-fils Gamaliel II, témoin de la ruine du Temple et de l'agonie suprême du peuple juif[1].

L'école juive. — L'école juive n'était qu'une annexe de la synagogue. L'instruction y était exclusivement religieuse. Mathématiques, géographie, histoire profane, philosophie, tout cela n'existait pas pour le Juif orthodoxe : il n'y avait que la morale, le droit positif et l'histoire sainte : et tout cela c'était la Bible. C'est en l'épelant qu'on apprenait à lire; beaucoup de

1. Sur Hillel, Schammaï et les deux Gamaliel, voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3], t. II, p. 359-365.

scribes la savaient par cœur, comme la savent, aujourd'hui encore, quelques savants Israélites. Nous voyons Paul la citer constamment de mémoire. Cela suppose une connaissance minutieuse, détaillée, qui devait exiger de longues années d'étude. A côté de l'Écriture, les Juifs possédaient une doctrine traditionnelle qu'ils mettaient presque sur le même plan. Elle se divisait en tradition historique ou *haggada* et en tradition juridique ou *halacha*. Ni l'une ni l'autre n'était encore écrite; on se la transmettait oralement; de là, pour tout futur docteur, nécessité absolue de faire un stage prolongé aux pieds d'un maître.

C'est donc aux pieds de Rabban Gamaliel, comme on le surnommait par honneur, que le jeune Saul vint s'asseoir. Il allait s'initier laborieusement à la science sacrée, au centre même de la vie nationale, au moment où Jésus, son aîné de huit ou dix ans, progressait en grâce et en sagesse dans un coin obscur de la Galilée. Nous avons pu nous demander si et dans quelle mesure le sol natal avait influé sur la pensée de Paul. Pour Jérusalem, le doute n'est pas possible. Tarse est la patrie de son corps, sa patrie civile où il reçoit, avec le titre envié de citoyen romain, cette langue hellénique qui le fait, en quelque sorte, citoyen de l'univers; mais Jérusalem est la patrie de son âme, la patrie de son intelligence autant ou plus que celle de son cœur. C'est vers Jérusalem qu'il gravitera toujours au cours de son pèlerinage terrestre et il a pleinement conscience d'avoir reçu là l'empreinte indélébile de sa formation religieuse et morale. C'est là proprement qu'il a été instruit, élevé, aux pieds de Gamaliel. Il était à bonne école. Malgré leurs subtilités puériles et leurs inconséquences pratiques, les pharisiens restaient les vrais dépositaires de la science sacrée et les interprètes les plus autorisés de la loi divine. Jésus, leur implacable adversaire, devait leur rendre ce témoignage qu'il fallait suivre leurs leçons mais sans imiter leur conduite.

Le fleuve de la révélation qui a sa source au Sinaï, ou plutôt à l'Éden, avait continué à couler, toujours grossi de révélations nouvelles, jusqu'à l'aube de l'ère chrétienne. Les Juifs contemporains des apôtres parlaient de Dieu, de sa transcen-

dance infinie, de sa puissance créatrice, de sa bonté paternelle, en un langage que le christianisme n'a point eu à désavouer. Les doctrines des fins dernières, la rétribution des justes, les peines réservées aux méchants, la résurrection des morts, le jugement final, n'avaient que de légers progrès à réaliser pour passer dans l'Évangile. J'en dirais autant du dogme de la chute originelle. La manière d'envisager l'Écriture comme la parole de Dieu, comme l'expression de sa volonté et de son intelligence, pouvait être acceptée sans modification par les hérauts de la foi nouvelle. C'est à la tradition juive, en particulier, que nous devons le sens typique des Livres saints. Le Nouveau Testament, en effet, est bâti sur les assises de l'Ancien; il en est le faîte et le couronnement et non une annexe ou une construction indépendante. Nous passerons légèrement sur cet héritage reçu des prophètes et sur le patrimoine de vérités religieuses accumulées au cours des siècles jusqu'au jour où la lumière de l'Évangile vint éclipser le flambeau de la Synagogue : fonds bien riche assurément, mais qui n'appartient pas en propre au docteur des nations. Ce serait une idée singulière, quand il y a tant à dire sur l'enseignement spécial de saint Paul, que de s'arrêter à sa conception de Dieu et de l'Écriture où rien ne semble le distinguer de ses collègues dans l'apostolat.

Éducation rabbinique. — On s'est demandé si sa manière d'employer l'Écriture ne se ressentait pas quelquefois de son éducation rabbinique. La question ne se résout pas à priori. Aucun écrivain ne s'affranchit complètement des méthodes de son temps et des procédés particuliers à l'école où il s'est formé. S'il est aisé de reconnaître à leur langage et au tour de leur pensée la différence de rang social et de culture intellectuelle des prophètes et des hagiographes, pourquoi Paul serait-il exempt de la même loi? L'intérêt de la vérité n'exigeait point qu'il désapprît tout ce qu'on lui avait enseigné.

Lorsque l'Apôtre se fait gloire de ne prêcher que là où n'a pas encore retenti le nom du Christ, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui[1]; lorsqu'il exhorte les Corinthiens à faire

1. Rom. 15^{21} citant Is. 52^{15} avec la formule ordinaire καθὼς γέγραπται.

l'aumône pour établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne[1] et qu'il s'appuie dans les deux cas sur un texte biblique avec la formule solennelle de citation, on n'est pas obligé d'admettre qu'il voit dans ces textes un sens typique; comme si l'Esprit-Saint avait entendu, à l'aide et au delà du sens littéral, prophétiser la collecte en faveur de Jérusalem ou délimiter le champ d'action de Paul. Mais il ne faut point parler non plus d'interprétation rabbinique. Il y a là seulement accommodation pure et simple. C'est le privilège des prédicateurs d'employer l'Écriture au sens accommodatice et c'est le droit de tout le monde d'exprimer ses pensées avec les paroles de l'Écriture. La formule de citation : « Comme il est écrit », ne change rien ni au droit ni au privilège.

Le problème serait moins simple s'il y avait apparence d'argumentation. Il est évident qu'une preuve scripturaire ne peut reposer que sur le sens vrai — littéral ou typique — de l'Écriture. La question est seulement de savoir si l'on se trouve en présence d'une démonstration rigoureuse, ou d'un argument *ad hominem*, ou d'une preuve de convenance, ou d'un simple éclaircissement.

Il était d'usage chez les rabbins d'appuyer sur un texte de la Bible toute opinion traditionnelle, soit historique soit juridique. C'était là précisément l'objet de l'exégèse. On distinguait six sortes de preuve que les subdivisions portaient à treize : l'à fortiori, l'analogie, la conséquence, huit espèces d'analyse, le contexte, les endroits parallèles. Plusieurs de ces preuves manquent de rigueur : en matière positive, l'*à fortiori* n'est pas décisif; l'analogie n'est qu'une raison de convenance; le sens conséquent n'est pas toujours un sens scripturaire. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les rabbins n'étaient pas dupes de leurs méthodes dont ils apercevaient parfaitement le faible. Quand Rabbi Siméon soutenait que si les femmes Ammonites et Moabites étaient admises dans la Synagogue dont les hommes de leur pays étaient exclus à jamais, les Égyptiennes pouvaient l'être à plus forte raison, il se hâtait

1. 2 Cor. 8^{15} citant Ex. 16^{18} avec la formule usuelle.

d'invoquer la *halacha* (tradition), pour couper court à l'objection que l'argument à fortiori suggère[1]. La tradition ayant, aux yeux des rabbins, une valeur indépendante du texte biblique dont on cherchait à l'étayer, la preuve scripturaire devenait une simple formalité. On pouvait s'en passer au besoin et se contenter du *remez* (allusion); mais il fallait toujours quelque chose. L'abus du *remez* fit de l'exégèse juive un jeu aussi arbitraire que puéril.

En présence d'une citation biblique de saint Paul, il faut donc se demander d'abord s'il y a allusion, ou accommodation, ou application littérale, ou argumentation véritable; et, dans ce dernier cas, si l'argument est scripturaire, ou théologique ou oratoire. L'accommodation se reconnaît souvent du premier coup d'œil. Quand Paul applique à l'Évangile, en le retournant contre la Loi mosaïque, l'éloge de cette même Loi[2], aux prédicateurs de la foi un verset des Psaumes où il s'agit des cieux[3], aux Gentils devenus chrétiens deux textes d'Osée concernant les dix tribus d'Israël[4], le sens accommodatice saute aux yeux. Il n'en fait jamais un plus heureux usage que dans son interprétation symbolique du voile de Moïse, page d'un jet superbe et d'une étincelante poésie[5]. Quelquefois on hésitera entre l'accommodation et le type. Les deux femmes d'Abraham, Agar et Sara, « sont les deux Testaments ». Est-ce un type biblique ou une allégorie? En d'autres termes le Saint-Esprit, en inspirant l'écrivain sacré qui a retracé l'histoire d'Abraham, voulait-il prédire et figurer d'avance les caractères propres des deux Testaments ou nous permettre seulement de les reconnaître dans l'histoire du patriarche? Saint Paul ne parle pas de type mais d'allégorie; et si la plupart des anciens exégètes se prononcent pour le sens spirituel, on sait qu'ils donnaient à ce terme une signification très élastique[6].

1. Cf. Weber, *Jüdische Theologie*[2], Leipzig, 1897, IX : *Der Schriftbeweis*, p. 109-125.
2. Rom. 10^{5-8}, emploi accommodatice de Deut. 30^{12-14}.
3. Rom. 10^{18}, citation tacite de Ps. 18 $(19)^{5}$.
4. Rom. 9^{25-26}, citation d'Osée 2^{25} et 2^{1}.
5. 2 Cor. 3^{7-18}, allusions diverses à Ex. 34^{29-35}.
6. Gal. 4^{21-31} : Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (4^{24}).

Même lorsqu'il s'appuie sur l'Écriture, l'hagiographe peut argumenter en théologien ou en orateur et sa preuve peut n'être pas strictement scripturaire; ou plutôt elle ne le serait pas si, à la différence du théologien ou du prédicateur ordinaire, la conclusion de l'auteur inspiré n'avait une valeur absolue, indépendante de son argumentation. Moïse avait dit : « Tu ne musèleras pas le bœuf qui foule l'aire[1]. » Paul en déduit que l'ouvrier apostolique peut vivre de l'Évangile. C'est un argument à fortiori qu'on a retrouvé chez les rabbins. L'Apôtre semble insinuer que le Saint-Esprit, en inspirant ces paroles, voulait nous faire tirer la conclusion suivante : « Est-ce que Dieu s'occupe des bœufs, ou bien dit-il cela pour vous? Oui, cela fut écrit pour nous. » Cette conclusion est-elle affirmée dans les prémisses ou en est-elle déduite par voie de raisonnement? Dans la seconde alternative, Paul argumenterait sur un texte de l'Écriture mais sa conclusion ne serait point, à parler strictement, un sens scripturaire. Ce serait ce que les théologiens appellent un sens *conséquent*. A moins qu'on n'adopte la théorie des sens multiples de saint Augustin, ce n'est pas assez pour constituer un sens scripturaire qu'une chose nous soit suggérée par la lecture de la Bible ni qu'on puisse l'en tirer par voie de déduction théologique ou oratoire. La preuve oratoire ne se résout pas toujours en un rigoureux syllogisme. L'analogie, la comparaison, la similitude, tout ce qui fait entrer plus profondément la pensée dans l'esprit de l'auditeur, l'y fixe et l'y grave, lui sert d'éclaircissement ou d'illustration, peut s'appeler preuve oratoire : ce n'est pas un argument à la manière d'Aristote. Mais l'on ne voit pas pourquoi l'on refuserait à l'écrivain sacré l'usage de procédés littéraires qui sont de droit commun.

Il nous faut maintenant signaler deux traits qui se rapprochent davantage de la méthode des rabbins : les citations composites et les enfilades[2] de textes. Les citations composites sont fréquentes. Tantôt elles unissent des passages différents d'un même auteur, tantôt elles fondent en un même texte des membres

---

1. 1 Cor. 9^{9}, citation de Deut. 25^{4}, répétée dans 1 Tim. 5^{18}.
2. L'exemple le plus caractéristique est Rom. 3^{10-18}.

de phrase d'auteurs différents. Dans un cas comme dans l'autre, le contexte semble parfois négligé et nos habitudes modernes de citation exacte s'accommodent assez mal de ce système un peu libre. Les enfilades de textes, connues par les rabbins sous le nom de *ḥaraz*, nous paraissent encore plus étranges parce que nous ne voyons pas toujours ce que l'accumulation des textes ajoute de force à l'argumentation.

Le pharisien. — Paul, à cette époque, se distinguait par la rigueur de son pharisaïsme : « J'étais, dit-il, plein de zèle pour [la Loi de] Dieu[1]... J'ai vécu en pharisien, selon la secte la plus stricte de notre religion[2]. » Quand ses adversaires se targueront de leur fidélité scrupuleuse à la Loi : « Moi aussi, leur répondra-t-il, j'étais pharisien, persécuteur de l'Église par zèle, irréprochable au point de vue de la justice légale[3]. »

Enveloppée comme d'un étroit réseau par les six cent treize prescriptions du code mosaïque, renforcées de traditions sans nombre, la vie du pharisien était une intolérable servitude. Les purifications rituelles, prescrites à la suite des souillures que causait le seul contact d'objets impurs, remplissent plusieurs traités du Talmud[4]. Impossible de quitter sa maison, de prendre de la nourriture, de faire une action quelconque, sans s'exposer à mille infractions. La peur d'y tomber paralysait l'esprit et oblitérait le sens supérieur de la moralité naturelle. Toute la religion dégénérait en un formalisme mesquin. L'homme était tenté de se croire l'artisan de sa propre justice; il ne devait rien qu'à lui-même; il devenait le créancier de Dieu. A quoi bon le repentir, la prière ardente et humble, les soupirs vers le ciel du pécheur et du publicain? N'était-il pas, lui, le juste qui jeûnait deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, selon la coutume de sa secte, qui payait exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, qui n'oubliait jamais aucun rite traditionnel? Le pharisaïsme nourrissait l'amour-propre, la présomption et l'orgueil[5]. Il fomentait aussi l'hypo-

---

1. Act. 22^3. — 2. Act. 26^5. — 3. Phil. 3^6.

4. Tout le sixième et dernier *seder* de la Mischna intitulé *Ṭeharôth* et comprenant douze traités.

5. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums*. Berlin, 1903, II, 7 : *Die Frommen*, p. 161-168.

crisie. L'idéal du pharisien était élevé, mais il n'avait pour l'atteindre que son orgueil. Ce mobile ne suffisant pas, sa seule ressource était de dissimuler ses défaillances ou de les tourner en vertus devant le vulgaire (*'am haarets*), objet de ses craintes et de ses mépris. Quels stratagèmes de casuiste retors pour tempérer la rigueur du jeûne, pour modérer l'incommodité du repos sabbatique[1] ! Puis il rachetait ses misères par une intolérance farouche. C'est ainsi que Saul, désespéré d'être si loin de son idéal de perfection, se fit persécuteur par zèle et par remords.

Il gardait les habits d'Étienne, parce qu'il était sans doute trop jeune pour être le juge et le bourreau du martyr. Mais, en son for intérieur, il approuvait tout, il sanctionnait tout. La passion l'agitait trop violemment pour prêter l'oreille aux paroles du saint diacre. L'eût-il écouté, ce discours brusquement tronqué par la mort ne l'aurait point ému. Nous ne trouvons dans ses écrits aucune allusion à cet événement mémorable. Il ne se souvient que d'avoir persécuté le Christ[2]. Tous les détails se confondent dans sa mémoire comme la vision obsédante d'un affreux cauchemar.

---

1. Par exemple, le traité *Erubin* permet de placer un domicile *fictif* au terme du repos sabbatique, pour prolonger d'autant le voyage, et d'unir *fictivement* plusieurs domiciles pour porter des aliments de l'un dans l'autre, sans enfreindre la loi du repos.

2. Les quatre retours sur ce passé déplorable sont de la plus haute importance pour juger de l'état psychologique de Paul au moment de sa conversion. — Gal. 1^{13-14} : « Je persécutais sans mesure l'Église de Dieu et je la ravageais et je dépassais par le [fanatisme de mon] judaïsme la plupart de mes contemporains. » — 1 Cor. 15^{9} : « Je suis le dernier des apôtres, et je ne suis pas digne du nom d'apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église du Christ. » — Phil. 3^{6} : J'étais « pharisien selon la Loi, persécuteur de l'Église par zèle, irréprochable au point de vue de la justice qui vient de la Loi. » — 1 Tim. 1^{13} : « Je fus jadis un blasphémateur et un persécuteur, un insulteur; mais j'ai obtenu miséricorde parce que j'ai agi par ignorance dans l'infidélité. »

Il y a cependant quelques détails plus précis dans le discours qu'il adressa aux habitants de Jérusalem après sa capture (Act. 22 $^{3-5}$) et dans celui qu'il prononça à Césarée devant le procurateur Festus et le roi Agrippa (Act. 26 $^{4-11}$; surtout 26 $^{19-20}$), où il rappelle la part prise par lui au martyre d'Étienne, mais sans laisser entendre qu'il éprouvât alors d'autre sentiment que la satisfaction d'un désir assouvi.

NOTE B. — PAUL ET L'ANCIEN TESTAMENT

Les lettres de Paul fourmillent de citations, d'allusions et de réminiscences dont l'examen s'impose à l'exégète et au théologien désireux de ne pas imputer à l'Apôtre des notions étrangères à sa pensée.

I Statistique des citations contenues dans les lettres de Paul.

1. *Citations expresses avec formule de citation.*

Épître.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
Rom. 1^{17}	Hab. 2^{4}	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
2^{24}	Is. 52^{5}	Id.	Id. (omission)
3^{4}	Ps. 50 $(51)^{6}$ + 115^{11}	καθάπερ γέγρ.	Id. (composite)
3^{10-18}	Ps. 13 $(14)^{1-3}$ etc.	καθ. γέγρ. ὅτι	Enfilade
$4^{3.9.22}$	Gen. 15^{6}	ἡ Γραφὴ λέγ.	D'après les Sept.
4^{7-8}	Ps. 31 $(32)^{1-2}$	Δα. λέγει	Id.
4^{17}	Gen. 17^{5}	καθ. γέγρ. ὅτι	Id.
4^{18}	Gen. 15^{5}	κατὰ τὸ εἰρημ.	Id.
7^{7}	Ex. 20^{17} (Deut. 5^{21})	ὁ νόμ. ἔλεγεν	Id.
8^{36}	Ps. 43 $(44)^{23}$	καθ. γέγρ. ὅτι	Id.
9^{7}	Gen. 21^{12}	form. spéciale	Id.
9^{9}	Gen. $18^{10.14}$	Id.	Var. (compos.)
9^{12}	Gen. 25^{23}	Id.	D'après les Sept.
9^{13}	Mal. 1^{2-3}	καθάπερ γέγ.	Id.
9^{15}	Ex. 33^{19}	τῷ Μω. λέγ.	Id.
9^{17}	Ex. 9^{16}	λέγ. ἡ Γραφή	D'après l'hébreu
9^{25-26}	Os. 2^{25} + 2^{1}	ἐν τῷ Ὠσ. λέγ.	Libre, composite
9^{27-28}	Is. 10^{22-23}	Ἠσ. κράζει	Sept. (avec var.)
9^{29}	Is. 1^{9}	form. spéciale	D'après les Sept.
9^{33}	Is. 8^{14} + 28^{16}	καθὼς γέγρ.	Composite
10^{5}	Lev. 18^{5}	Μω. γράφει	Très libre
10^{6-9}	Deut. 30^{12-14}	form. spéciale	Commentaire
10^{11}	Is. 28^{16}	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
10^{15}	Is. 52^{7}	καθάπ. γέγρ.	Id.
10^{16}	Is. 53^{1}	Ἠσ. λέγει	Septante
10^{19}	Deut. 32^{21}	Μω. λέγει	Id. (variante)
10^{20}	Is. 65^{1}	Ἠσ. λέγει	Id. (inversion)
10^{21}	Is. 65^{2}	Id.	Id.
11^{3}	3 Reg. 19^{10}	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
11^{4}	3 Reg. 19^{18}	λέγει ὁ χρημ.	D'après l'hébreu
11^{8}	Is. 29^{10} + Deut. 29^{3}	καθάπ. γέγρ.	Composite
11^{9-10}	Ps. 68 $(69)^{23-24}$	Δα. λέγει	Sept. (variantes)
11^{26-27}	Is. 59^{20} + 27^{9}	καθὼς γέγρ.	Composite
12^{19}	Deut. 32^{35}	γέγραπται	D'après l'hébreu
12^{20}	Prov. 25^{21-22}	Id.	D'après les Sept.
13^{9}	Ex. 20^{13-15} + Lev. 19^{18}	form. spéciale	Composite
14^{11}	Is. 45^{23} + 49^{18}	γέγραπται	Id.

Épître.		Passage cité.	Formule.	Remarques.
	15^{3}	Ps. 68 (69)^{10}	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
	15^{9}	Ps. 17 (18)^{50}	Id.	Enfilade,
	15^{10}	Deut. 32^{43}	πάλιν λέγ.	d'après Sept.
	15^{11}	Ps. 116 (117)^{1}	καὶ πάλιν	avec invers.
	15^{12}	Is. 11^{10}	πάλ. Ἡσ. λέγ.	
	15^{21}	Is. 52^{15}	καθὼς γέγρ.	D'après les Sept.
1 Cor.	1^{19}	Is. 29^{14}	γέγραπται	Sept. avec var.
	1^{31}	Jer. 9$^{23-24}$ etc.	καθὼς γέγρ.	Très libre
	2^{9}	Is. 64^{3} + 65^{16}	Id.	Id.
	3^{19}	Job 5$^{12-13}$	γέγραπται	D'après l'hébreu
	3^{20}	Ps. 93 (94)^{11}	καὶ πάλιν	Sept. avec var.
	6^{16}	Gen. 2^{24}	φησίν	D'après les Sept.
	9^{9}	Deut. 25^{4}	ἐν τῷ Μω. γέγρ.	Id.
	10^{7}	Ex. 32^{6}	ὥσπερ γέγρ.	Id.
	14^{21}	Is. 28$^{11-12}$	ἐν τῷ νόμῳ γ.	Très libre (héb.?)
	15^{45}	Gen. 2^{7}	οὕτως γέγρ.	Libre
	15$^{54-55}$	Is. 25^{8} + Os. 13^{14}	ὁ λόγος ὁ γ.	Composite
2 Cor.	4^{13}	Ps. 115 (116)^{10}	κατὰ τὸ γέγρ.	D'après les Sept.
	6^{2}	Is. 49^{8}	λέγει	Id.
	6$^{16-18}$	Ez. 37^{27} etc.	form. spéciale	Enfilade (libre)
	8^{15}	Ex. 16^{18}	καθὼς γέγρ.	Sept. avec inver.
	9^{9}	Ps. 111 (112)^{9}	Id.	D'après les Sept.
Gal.	3^{8}	Gen. 12^{3}	form. spéciale	Sept. avec var.
	3^{10}	Deut. 27^{26}	γέγρ. ὅτι	Sept. libre
	3^{13}	Deut. 21^{23}	ὅτι γέγρ.	Sept. avec var.
	4^{22}	Gen. 16 etc.	γέγραπτ. ὅτι	Sans cit. textuelle
	4^{27}	Is. 54^{1}	γέγραπται	D'après les Sept.
	4^{30}	Gen. 21^{10}	λέγει ἡ Γρ.	Sept. avec var.
	5^{14}	Lev. 19^{18}	form. spéciale	D'après les Sept.
Eph.	4^{8}	Ps. 67 (68)^{19}	διὸ λέγει	Ni hébr. ni Sept.
	5^{14}	?	διὸ λέγει	Id.
	6$^{2-3}$	Ex. 20^{12} (Deut. 5^{16})	form. spéciale	Sept. avec var.
1 Tim.	5^{18}	Deut. 25^{4}	λέγει ἡ Γρ.	Sept. avec inver.
2 Tim.	2^{19}	Num. 16^{5}; Is. 26^{13}	form. spéciale	Sept. avec var.

2. *Citations tacites, allusions, réminiscences.*

Épître.		Passage visé.	Épître.	Passage visé.
Rom.	1$^{20.32}$	Sap. 13^{1} et passim	* 9^{7}	Gen. 21^{12}
	1^{23}	Ps. 105 (106)^{20}	9^{18}	Ex. 4^{21}; 7^{3} etc.
	2^{6}	Ps. 61 (62)^{13}; Prov. 24^{12}	9^{20}	Is. 29^{16}; 45^{9} etc.
	* 3^{20}	Ps. 142 (143)^{2}	9^{21}	Sap. 15^{17}
	4^{11}	Gen. 17$^{10.11}$	* 10^{13}	Joel 3^{5}
	4^{25}	Is. 53$^{4.5}$	* 10^{18}	Ps. 18 (19)^{5}
	5^{5}	Ps. 21 (22)^{6}	11$^{1.2}$	Ps. 93 (94)^{14}; 1 Reg. 12^{22}
	8^{33}	Is. 50$^{8.9}$	11^{32}	Sap. 11^{23}
	8^{34}	Ps. 109 (110)^{1}	* 11$^{34.35}$	Is. 40^{13}; Job 41^{3}

Épître.			Passage visé.
		$12^{16.17}$	Prov. 3^{7} + 3^{4}
1 Cor.		1^{20}	Is. $19^{11.12}$ + 33^{18}
	*	2^{16}	Is. 40^{13}
		5^{7}	Ex. 12^{21}
		5^{13}	Deut. 22^{24}
		6^{2}	Sap. 3^{8}
		$6^{12.13}$	Eccli. 37^{28} + 36^{23}
		6^{17}	Deut. 10^{20}; 11^{22}
		10^{5}	Num. 14^{16}
		10^{6}	Num. $11^{4.34}$
		10^{20}	Deut. 32^{17}
		10^{21}	Mal. $1^{7.12}$
		10^{22}	Deut. 32^{21}
		10^{26}	Ps. 23 $(24)^{1}$
		11^{7}	Gen. 1^{27}
		11^{25}	Ex. 24^{8}; Zach. 9^{11}
		13^{5}	Zach. 8^{17}
		14^{25}	Is. 45^{14} etc.
	*	14^{34}	Gen. 3^{16}
		15^{25}	Ps. 109 $(110)^{1}$
		15^{27}	Ps. 8^{7}
		15^{32}	Is. 22^{13}
2 Cor.		3^{3}	Ex. 31^{18}; Ez. 11^{19} etc.
	*	$3^{7.18}$	Ex. 34^{29-35} etc.
		5^{4}	Sap. 9^{15}
		5^{10}	Eccl. 12^{14}
		5^{17}	Is. $43^{18.19}$
		6^{9}	Ps. 117 $(118)^{17.18}$
		6^{11}	Ps. 118 $(119)^{32}$
		7^{6}	Is. 49^{13}
		8^{21}	Prov. 3^{4} (LXX)
		9^{7}	Prov. 22^{8} (LXX)
		9^{10}	Is. 55^{10} + Os. 10^{12}
		10^{17}	Jer. 9^{23}
		11^{3}	Gen. $3^{4.13}$
		13^{1}	Deut. 19^{15}
Gal.		$1^{15.16}$	Is. 49^{1} + Jer. 1^{5}
	*	2^{16}	Ps. 142 $(143)^{2}$
	*	3^{6}	Gen. 15^{6}
	*	3^{11}	Hab. 2^{4}
	*	3^{12}	Lev. 18^{5}
	*	3^{16}	Gen. 12^{7} etc.
		6^{16}	Ps. 124 $(125)^{5}$

Épître.			Passage visé.
Eph.		1^{20}	Ps. 109 $(110)^{1}$
		1^{22}	Ps. 8^{7}
		2^{13-17}	Is. 57^{19}; 52^{7}
		2^{20}	Is. 28^{16}
		4^{25}	Zach. 8^{16}
		4^{26}	Ps. 4^{5}
		5^{2}	Ps. 39 $(40)^{7}$; Ez. 20^{41}
		5^{18}	Prov. 23^{31} (LXX)
	*	5^{31}	Gen. 2^{24}
	*	$6^{14.17}$	Sap. $5^{17.20}$ + Is. 59^{17} etc.
Phil.		1^{19}	Job 13^{16}
		$2^{10.11}$	Is. 45^{23}
	*	2^{15}	Deut. 32^{5}
		2^{16}	Is. 49^{4}; 65^{23}
		4^{3}	Ps. 68 $(69)^{29}$
		4^{18}	Ez. 20^{41}
Col.		2^{3}	Is. 45^{3}
		2^{22}	Is. 29^{13}
		3^{1}	Ps. 109 $(110)^{1}$
		3^{10}	Gen. 1^{27}
1 Thess.		2^{4}	Jer. 11^{20}
		2^{16}	Gen. 15^{16}; 2 Mac. 6^{14}
		4^{5}	Jer. 10^{25}
		4^{8}	Ez. 37^{14}
		4^{13}	Sap. 3^{18}
		5^{8}	Is. 59^{17}
		5^{22}	Job $1^{1.8}$; 2^{3}
2 Thess.		1^{8}	Is. 66^{15}
		$1^{9.10}$	Is. $2^{10.11.19.21}$
		1^{10}	Zach. 14^{5} + Ps. 67 $(68)^{36}$
		1^{12}	Is. 66^{5}
		2^{4}	Dan. 11^{36}; Ez. 28^{2}
		2^{8}	Is. 11^{4}
		2^{13}	Deut. 33^{12}
1 Tim.		2^{14}	Gen. 3^{6}
	*	5^{19}	Deut. 19^{15}
		6^{7}	Job 1^{21}
		6^{15}	Deut. 10^{17}; Dan. 2^{47}
2 Tim.		4^{14}	Ps. 61 $(62)^{13}$; Prov. 24^{12}
		4^{17}	Ps. $(21)22^{22}$ etc.

Dans les passages marqués d'un astérisque la citation ou l'allusion intentionnelle est manifeste. Il y a dans saint Paul beaucoup plus d'allusions à l'Ancien Testament que nous n'avons pu en indiquer. Il nous a été impossible de faire entrer en ligne de compte les endroits qui visent un fait ou une pensée de l'Ancien Testament, mais sans aucune expression commune; par exemple Rom. 5^{12} (cf. Gen. 2^{17}; 3^{19}; 6^{23}); 1 Cor. $11^{8.9}$ cf. Gen. $2^{18.23}$) etc.

II. FORMULES DE CITATION.

Si les réminiscences sont nombreuses dans toutes les Épîtres, les citations expresses ne se trouvent guère en dehors des quatre grandes lettres. Il faut excepter 1 Tim. 5[18] (λέγει ἡ Γραφή), 2 Tim. 2[19], probablement Eph. 4[8] (διὸ λέγει) et peut-être Eph. 5[14] (διὸ λέγει). La formule de citation la plus ordinaire est γέγραπται employé trente fois (sans compter 1 Cor. 4[6] : τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), du reste avec des variantes : Rom. 12[19]; 14[11]; 1 Cor. 1[19]; 3[19]; 9[9]; Gal. 3[10]; 4[22.27] (γέγραπται γάρ); Rom. 1[17]; 2[24]; 3[10]; 4[17]; 8[36]; 9[33]; 11[26]; 15[3.9.21]; 1 Cor. 1[31]; 2[9]; 2 Cor. 8[15]; 9[9] (καθὼς γ.); Rom. 3[4]; 9[13]; 10[15]; 11[8] (καθάπερ γ.); 1 Cor. 10[7]; 14[21]; 15[45]; Gal. 3[13] (variantes diverses). Cette manière de citer se rencontre dans les Synoptiques, les Actes, la *1ª Petri*, mais non dans Jean. — Quelquefois, mais plus rarement, les auteurs sont cités par leur nom : David, Rom. 4[6]; 11[9] (λέγει); Moïse, Rom. 10[5] (γράφει); 10[19] (λέγει); Isaïe, Rom. 9[27] (κράζει); 9[29] (προείρηκεν); 10[16.20]; 15[12] (λέγει). Ces formules de citation sont aussi en usage chez les autres écrivains sacrés. — Une formule assez fréquente dans Paul est λέγει ἡ Γραφή, Rom. 4[3]; 9[17] (τῷ Φαραώ); 10[11]; 11[2] (ἐν Ἡλείᾳ, c.-à-d. dans la portion des livres des Rois où il est question d'Élie); Gal. 4[30]; 1 Tim. 5[18]. Alors l'Écriture peut être personnifiée, Gal. 3[8] (προϊδοῦσα); 3[22] (συνέκλεισε). Cette manière de citer est employée à l'occasion par Jean 7[38.42]; 19[37]; Jacques 2[23]; 4[5]; et 1 Petr. 2[6]. — Cinq fois Dieu est substitué à l'Écriture, 2 Cor. 6[16] (καθὼς εἶπεν ὁ Θεός); Rom. 9[15] (τῷ Μωϋσεῖ λέγει); Rom. 9[25] (ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει); 2 Cor. 6[2]; Gal. 3[16]. Dans ces quatre derniers cas « Dieu » n'est pas exprimé mais il faut certainement le sous-entendre. Il est à remarquer que dans tous ces exemples les paroles citées étaient mises dans la bouche de Dieu et il en est également ainsi pour ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Rom. 9[6]. On se demande donc si dans la forme insolite de l'Épître aux Éphésiens (4[8]; 5[14] : διὸ λέγει) il faut sous-entendre « Dieu » ou « l'Écriture » ou bien prendre λέγει impersonnellement « quelqu'un dit, il est dit » et n'y pas voir de citation scripturaire. Ce qui favoriserait la dernière alternative c'est que Eph. 5[14] ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament et que Eph. 4[8] modifie étrangement le texte cité. — Quelques autres formules exceptionnelles montrent le peu de fixité du langage de Paul : Rom. 4[18] (κατὰ τὸ εἰρημένον); 2 Cor. 4[13] (κατὰ τὸ γεγραμμένον); 1 Cor. 15[54] (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). — Rom. 7[7] (εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν), Rom. 9[9] (ἐπαγγελίας ὁ λόγος) et Rom. 10[4] (τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός;) s'expliquent par des raisons spéciales. — En comparant les formules employées dans l'Épître aux Hébreux on s'apercevra qu'elles sont entièrement différentes : jamais de γέγραπται et au contraire usage très fréquent de l'impersonnel εἶπεν, λέγει, εἴρηκεν, φησίν. Voir la note Z, p. 513-514.

II. SOURCES DES CITATIONS ET MANIÈRE DE CITER.

La statistique de la page 22 est empruntée à Kautzsch, *De V. T. locis a Paulo apost. allegatis*, Leipzig, 1869. Ses prédécesseurs : L. Cappel, *Quæstio de locis parall. Vet. et Novi Test.* (Appendice à la *Critica sacra*), 1650; Surenhusius, *Loca ex Vet. in N. Test. allegata*, Amsterdam, 1713; Rœpe, *De Vet. Test. locor. in apost. libris allegatione*, 1827; Tholuck, *Das Alte Test. im N. T.* 1836 (3ᵉ édit. Hambourg, 1849) etc. n'avaient pas abouti à des conclusions fort différentes et ceux qui ont suivi ne

les ont pas modifiées très sensiblement. Cf. H. Monnet, *Les citations de l'A. T. dans les épîtres de S. Paul*, Lausanne, 1874 (Thèse VIII : Paul n'abandonne jamais à dessein la version d'Alexandrie); Böhl, *Die alttestamentlichen Citate im N. T.*, Vienne, 1876; Toy, *Quotations in the New Test.*, New York, 1884 (quelques citations dériveraient d'un targum araméen, comme Böhl l'avait déjà supposé, mais Toy parle d'un targum oral); A. Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutest. Schriften*, Gütersloh, 1895; H. Vollmer, *Die alttest. Citate bei Paulus*, Fribourg-en-B., 1895 (s'en tient aux quatre grandes Épîtres, examine la recension des Septante dont Paul s'est servi); E. Hühn, *Die alttest. Citate und Reminiscenzen im N. T.*, Tubingue, 1900; W. Dittmar, *Vet. Test. in Novo, Die alttest. Parallelen des N. T. im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt*, Gœttingue, 1903.

Les deux citations d'après l'hébreu sont tirées l'une et l'autre du livre de Job, Rom. 11^{35} (Job 41^{3}), I Cor. 3^{19} (Job 5^{13}). — Comme exemples de modifications voulues, apportées à la traduction des Septante, on peut citer : Rom. 9^{17} : εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, au lieu de Ex. 9^{16} : ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, parce que Paul veut préparer la conclusion : Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Rom. 11^{4} : Κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ, au lieu de 3 Reg. 19^{18} : Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ. Rom. 12^{19} : Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, au lieu de Deut. 32^{35} : Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Comme Heb. 10^{30} est absolument conforme à Rom. 12^{19}, peut-être la citation est-elle faite d'après une version grecque différente des Septante. Peut-être aussi pourrait-on dire la même chose de 1 Cor. 14^{21} citant très librement Is. $28^{11.12}$. Mais il est plus probable, comme S. Jérôme le suppose, que Paul se ressouvient ici de l'hébreu. La version d'Aquila (ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ) est presque identique au texte de Paul.

Les *citations libres* s'expliquent soit par le fait que Paul cite presque toujours de mémoire soit parce que le texte légèrement modifié s'adapte mieux à son sujet. Ainsi 1 Cor. 3^{20} : Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν [au lieu de τῶν ἀνθρώπων, Ps. 93 $(94)^{11}$] ὅτι εἰσὶν μάταιοι. — 1 Cor. 15^{45} : Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν [au lieu de : Ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Gen. 2^{7}]. — 2 Cor. 6^{18} : Καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας [au lieu de : Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔστα μοι εἰς υἱόν, 2 Reg. 7^{14}]. — Gal. 4^{30} : μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας [au lieu de : υἱοῦ μοῦ Ἰσαάκ, Gen. 21^{10}]. — Rom. 10^{20} [Is. 65^{1}, *transposé*]. — Rom. 13^{9} [où l'ordre des commandements ne concorde ni avec Ex. $20^{13.14}$ ni avec Deut. $5^{17.19}$].

L'habitude de citer de mémoire peut aussi rendre compte, en général, des *citations composites*. En voici quelques exemples :

1 Cor. $15^{54.55}$: Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.	Is. 25^{8} : Κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας.
Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;	Os. 13^{14} : Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;
Rom. 11^{8} : Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.	Is. 29^{10} : Πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως. — Deut. 29^{3} : Καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

On verra de même que dans Rom. 9[33] la citation d'Isaïe 28[16] est modifiée par le souvenir d'Isaïe 8[14]; que dans 1 Cor. 2[9], citant Is. 64[3], l'addition καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη est probablement occasionnée par la réminiscence d'Isaïe 65[17] : οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ καρδίαν.

Une citation exceptionnellement libre est Eph. 4[8-11]. Ici les Septante, obscurs pour le sens, traduisent littéralement l'hébreu, Ps. 67 (68)[19] : ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ (ou ἀνθρώποις). Non seulement saint Paul change la personne mais il transforme ainsi le texte : ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Au lieu de recevoir le tribut des hommes, Dieu donne aux hommes ses présents. Serait-ce, ainsi qu'on l'a parfois supposé, en vertu d'un targum d'après lequel Dieu ne *recevrait* que pour *rendre* avec usure?

Enfin la citation suivante faite avec la formule régulière διὸ λέγει ne se trouve pas dans l'Écriture. Eph. 5[14] :

Ἔγειρε, ὁ καθεύδων,
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Le texte biblique le plus voisin serait Is. 60[1] : Φωτίζου, φωτίζου (Vulgate, d'après l'hébreu : *Surge, illuminare*), Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Mais est-il possible d'admettre une citation si libre, même en supposant que l'Apôtre a été influencé par le souvenir de Is. 9[2], 26[19] et 52[19]? Saint Jérôme qui avait cherché en vain ce texte dans l'Écriture (omnes editiones veterum Scripturarum ipsaque Hebræorum volumina eventilans nunquam hoc scriptum reperi) émet l'hypothèse qu'il est emprunté à quelque apocryphe. Mais le mot ὁ Χριστός s'y oppose et d'ailleurs saint Paul ne citerait pas un apocryphe avec la formule διὸ λέγει. D'un autre côté le ton rythmé du morceau a fait conjecturer que l'Apôtre reproduit un fragment liturgique s'inspirant des passages d'Isaïe signalés ci-dessus. On trouvera dans 1 Tim. 3[16] un cas analogue mais sans la formule de citation, bien que le contexte suggère l'idée d'une citation.

IV. USAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT.

1. *Langage biblique.* — Très souvent les auteurs inspirés — saint Paul autant ou plus que les autres — se servent de phrases et de locutions empruntées à l'Ancien Testament parce qu'elles leur sont familières, mais sans aucune intention spéciale et peut-être sans avoir conscience de citer. Pourtant, même dans ce cas, l'exégète a tout intérêt à remonter au texte original, car les mots d'emprunt peuvent avoir une acception partiellement étrangère à la langue ordinaire de l'écrivain qui les emploie. Les éditeurs qui distinguent par un type spécial toutes ces réminiscences — tels que Nestle, Westcott et Hort, etc. — rendent donc au lecteur un service appréciable. Il en est ainsi, à plus forte raison, lorsque l'allusion est intentionnelle; car alors l'auteur sacré peut n'avoir en vue qu'un aspect particulier du texte allégué, celui qui cadre avec son sujet et son présent dessein.

2. *Accommodation oratoire.* — Il est hors de doute que dans le cas précédent le texte biblique peut être employé en un sens très différent du sens primitif. Cette remarque est pour l'exégèse d'une importance extrême. Quelques exemples le feront comprendre. Le Psalmiste 18 (19)[5] avait dit en parlant des cieux qui racontent la gloire du Tout-Puissant :

Leur voix retentit sur toute la terre;
Et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde.

Saint Paul applique ces mots (sans formule de citation, mais avec allusion manifeste au Psalmiste) à la prédication des apôtres (Rom. 9^{18}). Certains interprètes se croient obligés d'en conclure que, du vivant de Paul, l'Évangile avait été prêché dans tout l'univers (Chrysostome), ou du moins y était connu de réputation (S. Thomas). D'autres pensent que le langage de Paul est prophétique (S. Augustin). La plupart des commentateurs voient bien là une hyperbole, mais ils n'en donnent pas la raison. L'hyperbole, qui serait un peu forte si les paroles en question étaient de l'Apôtre, est toute naturelle du moment que c'est une simple allusion. L'allusion ne demande pas à être vérifiée à la lettre; il suffit d'un rapport de proportion ou d'analogie.

L'*accommodation oratoire* la plus prolongée est celle qui remplit 2 Cor. 3^{7-18}. Elle se fonde sur ce récit de l'Exode (34^{34-35}) d'après lequel Moïse parlait à Dieu le visage découvert, mais se voilait la face pour parler au peuple. Paul en tire une double application, moitié par analogie moitié par contraste. 1. Les prédicateurs de l'Évangile — et même, dans une certaine mesure, tous les chrétiens — traitent avec Dieu face à face et sont transformés peu à peu en cette divine image; mais, quand ils s'adressent au peuple, ils ne se couvrent pas du voile, symbole de crainte et de servilisme. — 2. Les Juifs contemporains ont le cœur couvert d'un voile épais, comme Moïse au retour de ses communications avec Dieu; mais un jour, lorsqu'ils se convertiront au Seigneur, ils jetteront ce voile, comme Moïse allant au rendez-vous divin.

L'exemple suivant d'*accommodation oratoire* est plus remarquable encore, parce qu'il modifie sérieusement le texte employé, parce qu'il est accompagné d'un commentaire rappelant la méthode rabbinique et enfin parce qu'il s'y mêle une apparence d'argumentation. Paul applique à la loi de grâce un texte qui a pour sujet la Loi mosaïque et cela pour montrer que le régime nouveau l'emporte en facilité sur l'économie ancienne, Rom. 10^{6-9} : Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· Μὴ εἴπῃς, ἐν τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἤ· Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σοῦ· τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. Ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κτλ. Suit une application accommodatice du dernier passage cité. A première vue, cet emploi de l'Écriture a de quoi surprendre. D'abord le texte est changé; et changé à dessein. Non seulement Paul abrège et ne cite que par extraits Deut. 30^{11-14}, mais au lieu de : Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; il met : Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; pour préparer son application à la résurrection du Christ. Ensuite il présente trois interprétations du genre *midrasch* que le texte ne paraissait pas suggérer. Enfin il tourne contre la Loi ce que l'Écriture avait dit de la Loi elle-même. — Ces difficultés sont levées ou du moins bien atténuées par les remarques suivantes : 1. Paul *n'argumente pas;* il ne fait qu'exposer, qu'*illustrer* la nature de la loi nouvelle. — 2. Il *ne cite même pas l'Écriture;* il se contente de mettre dans la bouche de la *Justice* personnifiée ce que Moïse avait dit de la Loi : ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει (10^{6}), ἀλλὰ τί λέγει; (10^{8}). — 3. Le texte du Deutéronome était devenu presque proverbial pour dire qu'une chose était ou n'était

pas difficile (Cf. Sanday, *Romans*[3], p. 289). — 4. La conclusion de saint Paul (que la foi est plus aisée et plus à portée de nous que la Loi) est incontestable et sa manière de l'expliquer est une accommodation oratoire des plus légitimes. Elle revient à ceci : Moïse a dit de la Loi qu'il ne faut pour la connaître ni monter aux cieux, ni franchir les mers, et cela convient, *à plus forte raison*, à la loi de grâce : en effet il ne faut pas monter aux cieux pour en faire descendre le Christ (τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν, l'infinitif a le sens final et dépend grammaticalement du verbe ἀναβήσεται), puisque le Christ s'est déjà incarné; il ne faut pas descendre aux abîmes pour en retirer le Christ, puisque le Christ est ressuscité des morts; il suffit de croire de cœur et de confesser de bouche qu'il est le Seigneur et qu'il est ressuscité.

Nous verrions volontiers une accommodation oratoire semblable dans Gal. 4[21-31]. En tout cas ce ne serait point la déclaration de l'Apôtre (4[24] : Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθῆκαι) qui s'y opposerait; car nous ignorons ce qu'il entend par allégorie et la formule αὗται γάρ εἰσιν a son équivalent exact dans le τοῦτ' ἔστιν trois fois répété de Rom. 10[6-8], où l'accommodation est certaine.

3. *Typologie.* — Saint Paul, cela n'est point douteux, admet dans l'Ancien Testament, outre le sens littéral, un sens prophétique qui résulte non pas des paroles mais des choses mêmes ou de la manière de les raconter. C'est là une conséquence du dogme de l'inspiration. Le Saint-Esprit, auteur de l'Écriture, peut donner aux événements ou aux récits qui les rapportent une valeur figurative et nous savons par les écrivains sacrés, interprètes autorisés de la parole de Dieu, qu'il l'a fait quelquefois : « Illa vero significatio, qua res significatæ per voces iterum alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur eumque supponit (S. Thomas, *Summa* I, qu. I, a. 10) ». En donnant à ce sens le nom de *sens typique* nous avons le double avantage d'éviter l'équivoque et de nous conformer à la terminologie de Paul. Le premier Adam, par exemple, est la *figure* de Jésus-Christ, nouvel Adam (Rom. 5[14] : ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος), et cette typologie qui comporte encore plus de contrastes que de ressemblances est plusieurs fois développée (Rom. 5[12-19]; I Cor. 15[22.45.49]). — Pareillement ce qui arriva aux Israélites dans le désert était la *figure* de ce qui se produit encore dans l'Église (1 Cor. 10[6] : Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν). Ces choses avaient une signification *typique* et sont écrites avec l'intention de nous instruire (1 Cor. 10[11] : Ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν. Noter que le πάντα supposé par la Vulgate : *Haec autem omnia,* manque dans les meilleurs manuscrits). Ces événements figuratifs revêtaient une signification *spirituelle* (1 Cor. 10[3-5] : πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα, ἐκ πνευματικῆς πέτρας). — De même les institutions mosaïques étaient figuratives; elles étaient l'*ombre* des réalités futures; elles se réalisent maintenant dans le Christ (Col. 2[17] : ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα [ἐστίν = *appartient*, sous-entendu] τοῦ Χριστοῦ). — L'institution primitive du mariage ne paraît *mystérieuse* (Eph. 5[32] : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, Vulgate : *Sacramentum*) qu'à raison de sa signification figurative. — Nous aurons passé en revue la terminologie de Paul relativement aux types si nous signalons Gal. 4[23] : ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, au cas où « allégorie » veuille dire ici « sens typique ». — L'Épître aux Hébreux exprime les mêmes idées par d'autres termes : παραβολή (9[9]; 11[19]), σκιά (8[5]; 10[1]), ὑπόδειγμα (8[5]; 9[23]). Elle a bien le nom τύπος (8[5]), mais dans un

sens différent, et elle exprime la valeur typique par l'adjectif ἀντίτυπος (9^{24}) que saint Pierre (1 Pet. 3^{21}) réserve au contraire à la réalisation du type.

Ce serait une grave erreur de penser que Paul reconnaît le sens typique de l'ancienne Loi là seulement où il prononce le nom de *type*. 1 Cor. 5^{7} et Eph. 5^{2} supposent que les sacrifices mosaïques, en particulier l'agneau pascal, étaient des *figures* du Christ. 1 Cor. 3^{16} et 2 Cor. 6^{16} prouvent que la Synagogue était la *figure* de l'Église, puisque ce qui est dit de celle-là est appliqué à celle-ci. Enfin certaines argumentations ne sont légitimes que si l'on admet dans le texte en question un double sens, l'un littéral, l'autre *typique*, l'un et l'autre voulus et affirmés par le Saint-Esprit.

4. *Argumentation proprement dite.* — Il n'est pas toujours facile de savoir si l'on se trouve en présence d'une accommodation biblique ou d'un véritable argument scripturaire. C'est à l'exégèse à étudier chaque cas particulier; nous nous contenterons de placer ici deux ou trois jalons pour orienter le lecteur.

A) Tout d'abord la formule καθὼς γέγραπται n'annonce point par elle-même une argumentation, mais une simple analogie. Il suffit pour s'en convaincre de comparer 2 Cor. 8^{15} avec Ex. 16^{18} et Rom. 15^{21} avec Is. 52^{15}. On ne devra donc pas presser outre mesure Rom. 2^{24} citant Is. 52^{5}, ni Rom. 8^{36} citant Ps. 43 $(44)^{23}$, ni Rom. $11^{8\cdot 10}$, ni Rom. 15^{3} etc. Cependant si la formule καθὼς γέγραπται n'indique pas nécessairement une argumentation proprement dite, elle ne l'exclut pas non plus. Par exemple le texte d'Habacuc est employé une fois avec la formule καθὼς γέγραπται (Rom. 1^{17}), une autre fois avec une formule où l'argumentation est évidente (Gal. 3^{11} : Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ Θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) et dans les deux cas le mouvement de la pensée est le même. Pareillement dans Rom. $11^{26\cdot 27}$ la citation prouve ce qui vient d'être dit, bien qu'elle soit amenée par la formule καθὼς γέγραπται. — La formule γέγραπται γάρ au contraire indique généralement et peut-être toujours un argument biblique. Il en est de même de la particule donc (οὖν) en tête d'une conclusion suivant immédiatement une citation scripturaire, comme dans Rom. $9^{15\cdot 16}$; $9^{17\cdot 18}$.

B) Quelquefois la conclusion formulée ne se tire pas du texte biblique par voie d'analyse mais en vertu d'un raisonnement tacite qui supplée une des prémisses. C'est ainsi que le droit des ouvriers apostoliques à vivre de l'Évangile est déduit de la prescription mosaïque : « Tu ne musèleras pas le bœuf qui dépique sur l'aire (Deut. 25^{4}). » L'argument *à fortiori* est ici tout naturel; mais la conclusion ne ressort pas du sens *littéral* et l'on ne peut pas dire que les bœufs qui foulent les gerbes soient le *type* des prédicateurs (1 Cor. 9^{9}; 1 Tim. 5^{18}). De même la justification d'Abraham par la foi telle que l'enseigne l'Écriture est *étendue* à toute la postérité spirituelle d'Abraham. La conclusion est naturelle parce qu'on ne voit aucune raison d'établir sur ce point une différence entre Abraham et ses enfants; mais encore une fois elle n'est pas contenue dans le texte allégué (Rom. 4^{24}). L'Apôtre dit que le Saint-Esprit a fait écrire ces choses en vue de nous suggérer ces conclusions (1 Cor. 9^{10} : An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt. Rom. $4^{23\cdot 24}$. Non est autem scriptum tantum propter ipsum quia reputatum est illi ad justitiam : sed et propter nos). Le P. Cornely (*Introd.*^{2} t. I, p. 551) s'appuyant sur le mot si connu de saint Augustin relatif

au sens multiple, *De Doctr. christ.*, III, 27 (XXXIV, 80), est d'avis qu'en pareil cas les conclusions sont *affirmées* par l'Esprit-Saint : « Consectaria illa in eo solo casu scriptori recte attribui, si ipse quoque præmissam a nobis additam habuit cognitam illamque additum iri prævidit aut saltem prævidere potuit ac debuit ... Rectissime igitur consectaria hæc legitima Spiritui S. attribuuntur, quia ab eo prævisa et intenta sunt. » Le docte exégète en donne pour preuve ce fait que l'Apôtre lui-même attribue ces conséquences au Saint-Esprit (1 Cor. 1^{31} : ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω); mais il s'agit là d'un précepte général qui peut s'étendre littéralement à tous les cas particuliers et d'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la formule καθὼς γέγραπται n'implique pas nécessairement une citation au sens littéral. Si cette théorie était vraie, toute conclusion théologique légitime serait parole de Dieu et par conséquent article de foi. Cela n'est pas admissible, car lorsqu'une des prémisses du syllogisme n'est pas révélée la conclusion contient un élément étranger à la révélation.

C) Quelle que soit la formule de citation employée, dès qu'il est constaté qu'on se trouve en présence d'une argumentation véritable et non pas d'une accommodation scripturaire ou d'un simple rapprochement, il faut examiner quelle est la portée du raisonnement, c'est-à-dire quel est le point précis que saint Paul veut établir et sous quel aspect particulier il envisage son texte; car souvent tout n'est pas à prouver dans une proposition complexe et il y a fréquemment dans un texte cité mainte circonstance indifférente à l'objet qu'on désire mettre en lumière. Par exemple, 2 Cor. 6^{1-2} : « Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. Ait ENIM : *Tempore accepto exaudivi te et in die salutis adjuvi te.* Ecce nunc tempus acceptabile ecce nunc dies salutis. » Le but de l'Apôtre peut n'être que de rappeler par l'Écriture qu'il *existe* un temps propice et un jour du salut. Sinon, il faudra dire qu'il étend à tous les chrétiens, membres du Christ, les paroles qu'Isaïe (49^{8}) fait adresser par Dieu au Serviteur de Jéhovah, au Messie. — Autre exemple, Gal. 4^{26-27} : « Illa autem quæ sursum est libera est, quæ est mater nostra. Scriptum est ENIM : *Lætare sterilis quæ non paris* », etc. Paul prouve *directement* que la Jérusalem spirituelle est notre mère parce que (Isaïe, 54^{1}) Jérusalem, autrefois stérile, doit avoir, aux temps messianiques, d'innombrables enfants. Mais il suggère déjà *indirectement* le point de vue qu'il va développer plus bas, à savoir que Sara, la femme libre, devenue féconde par miracle, est la figure de l'Église. Il s'inspire sans doute de la même prophétie d'Isaïe, 51^{2} : « Attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram quæ peperit vos : quia unum vocavi eum, et benedixi ei, et multiplicavi eum. » Nous savons que les rabbins aimaient à rapprocher Is. 51^{2} et 54^{1}.

Ces observations trop sommaires suffisent à montrer quel soin attentif l'exégète doit apporter à l'examen des textes de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau, soit comme preuves soit à titre d'*illustration*. Chez saint Paul, l'application en est plus nécessaire, sinon plus difficile, qu'ailleurs.

III. LE CHEMIN DE DAMAS.

Apparition du Christ. — « Saul dévastait l'Église[1] », comme un loup affamé ravage une bergerie. Le martyre d'Étienne n'avait fait qu'aiguiser sa soif de sang chrétien. Non content d'assister au supplice des victimes, il pénétrait dans les maisons, en arrachait les habitants, hommes et femmes, pour les traîner dans les cachots. Bientôt, faute d'aliment, la persécution s'éteignit à Jérusalem et Saul, « toujours respirant la menace et le meurtre[2] », dut porter ailleurs sa rage inassouvie. Il supplia le grand-prêtre — c'était encore probablement Caïphe[3] — de l'investir d'une mission officielle pour rechercher, dans les synagogues de Damas, les disciples secrets de Jésus et les amener chargés de chaînes, sans distinction d'âge ni de sexe, devant le sanhédrin. C'est là que le doigt de Dieu l'attendait.

La conversion de saint Paul étant, après la résurrection du Sauveur, le miracle le mieux attesté, le plus rebelle à toute explication naturelle et par suite le plus gênant pour la libre pensée, il ne faut pas s'étonner que la critique rationaliste ait entassé efforts sur efforts pour en atténuer la force probante. Comme pour la résurrection de Jésus-Christ, on a essayé de mettre les témoignages en désaccord. Il existe, au Livre des Actes, trois récits de la vision de Damas, l'un fait par saint Luc pour son propre compte[4], les deux autres mis dans la bouche de saint Paul[5]. De l'aveu de tous, les trois récits concordent sur tous les points de quelque importance : l'occasion, le lieu, l'heure de l'événement, la clarté éblouissante dont fut enveloppée soudain la caravane, le dialogue entre Saul prosterné à terre et la voix mystérieuse, sa cécité temporaire, son baptême, sa guérison, l'orientation toute nouvelle qui, subitement, d'un persécuteur fit un apôtre. On scrute avec la dernière rigueur, pour y chercher des contradictions, les détails les

---

1. Act. 8^{3} : ἐλυμαίνετο. Cf. Act. 9^{21} : ὁ πορθήσας. Ces fortes expressions semblent indiquer que Saul était le principal instigateur de la persécution.
2. Act. 9^{1} : ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου.
3. Caïphe ne fut déposé qu'en 36 par Vitellius, gouverneur de Syrie, qui lui substitua Jonathan, fils de l'ancien grand prêtre Anne.
4. Act. 9^{1-19}. — 5. Act. 22^{5-16}; 26^{12-20}.

plus insignifiants, des minuties qu'on rougirait de relever dans un historien profane, des circonstances extérieures au fait lui-même et ne concernant que les impressions éprouvées par les compagnons du principal acteur, impressions nécessairement subjectives et peut-être diverses. A. Sabatier l'a très bien dit : « Ces différences ne peuvent en aucune façon porter atteinte à la réalité du fait. Réussirait-on parfaitement à les concilier, ou même n'existeraient-elles pas du tout, ceux qui ne veulent pas admettre le miracle ne repousseraient pas avec moins de décision le témoignage du Livre des Actes. Comme Zeller l'avoue franchement, leur négation tient à une conception philosophique des choses dont la discussion ne rentre pas dans le cadre des recherches historiques[1]. »

Explications naturalistes. — La plupart des rationalistes nient

---

1. *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 42. Cf. Zeller, *Apostelgeschichte*, p. 197. Les différences dont parle Sabatier ne sont pas inconciliables. On en signale quatre : — A) D'après un récit, les compagnons de Saul entendent la voix, Act. 9[7], d'après un autre, ils ne l'entendent pas, Act. 22[9]. L'expression employée dans les deux cas n'est pas la même. Ἀκούοντες τῆς φωνῆς (génitif), Act. 9[7], veut dire : Ils perçurent le son de la voix (sans la comprendre); τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι (accusatif), Act. 22[9], signifie : Ils ne comprirent pas la voix de celui qui me parlait (tout en en percevant le son). — B) Ici ils ne voient *personne*, Act. 9[7], là ils voient *une lumière*, Act. 22[9]. Où est la contradiction? Une lumière est-elle donc une personne? — C) D'un côté ils restent debout, Act. 9[7], de l'autre ils tombent à terre, Act. 26[14]. Εἱστήκεισαν ἔννεοι ne veut pas dire nécessairement : Ils *étaient debout*, frappés de stupeur. On peut traduire : Ils étaient, ils restaient hors d'eux-mêmes; comme en latin *steterunt* en pareil cas. Ils suffit pour s'en convaincre d'ouvrir le premier lexique grec venu. — D) Enfin on objecte que les paroles de Jésus sont différentes dans les divers récits. Littéralement, oui; pour le sens, non. La principale divergence consiste en ce que l'auteur, selon un usage reçu à cette époque, unit en un seul discours, Act. 26[15-18], des paroles prononcées par Jésus-Christ en deux occasions distinctes, Act. 22[8] et [21], peut-être aussi des paroles qu'il lui avait *fait dire* par Ananie, Act. 22[14-15].

C'est un fait symptomatique de rencontrer ces objections précisément chez ceux qui nient avec le plus de force la conscience historique de l'auteur des Actes et l'accusent d'avoir forgé les discours qu'il prête à ses personnages pour les mettre en harmonie avec son propre récit. Il faudrait pourtant choisir entre deux moyens d'attaque qui s'excluent. Car ou bien saint Luc a composé lui-même les discours qu'il met dans la bouche de ses personnages et alors il ne faut parler ni d'antilogies ni de contradictions; ou bien il les a insérés dans son récit, à titre de documents, malgré les divergences qu'ils pouvaient offrir avec sa narration, et alors il faut reconnaître et louer hautement ses scrupules d'historien.

le miracle de l'apparition de Damas, sans se mettre en peine d'expliquer cet autre miracle d'ordre moral plus inexplicable encore si l'on supprime le premier, la conversion de Paul. Cependant deux critiques, Holsten en Allemagne et Renan en France, l'ont essayé.

La tentative de Holsten est le fruit d'une gageure. En 1860, sur la tombe du fameux chef de l'école de Tubingue, Landerer avait dit : « Baur, qui a passé sa vie à éliminer les miracles de l'Évangile, confesse que la conversion de Paul résiste à toute analyse historique, logique ou psychologique. En maintenant ce seul miracle, Baur les laisse tous subsister. Il a manqué sa vie. » Holsten jura de réussir là où tout le monde avant lui, sans même excepter Baur, avait échoué [1]. Mais il fut à peu près le seul à croire à son succès. Son explication est une suite de paralogismes qui sautent d'un bond du possible au probable, du probable au certain, du certain au réel. On ne raisonne ainsi que dans les maisons de fous. Holsten eut le tort de faire d'une vision chimérique le terme d'un travail rationnel : la logique ne crée pas de fantômes. C'est ce que Renan a très bien vu et il s'est rejeté, en désespoir de cause, sur l'hypothèse de l'hallucination. L'hallucination de Saul, d'après Renan, fut préparée par des raisons morales et déterminée par un accident physique. Les causes d'ordre moral sont les doutes et les remords naissants, l'estime et l'amour des victimes, le dégoût et la honte du métier de persécuteur [2]. La cause physique, d'ailleurs très accessoire, serait ou un violent accès d'ophtalmie, ou un ouragan subit, accompagné d'éclairs et de tonnerres, ou une congestion cérébrale due au brusque passage de la lumière à l'ombre, de la fournaise du désert à la fraîcheur relative d'une oasis.

Ces fantaisies exégétiques ont fait leur temps. Elles ont été si bien et si souvent réfutées qu'il serait superflu et quelque peu puéril d'y revenir. La vie entière de l'Apôtre, le sérieux

---

1. Holsten, *Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulin. Evangeliums* (dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1861, p. 223-284); *Zum Evang. des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868, p. 3-64; *Das Evang. des Paulus*, Berlin, 1898 (ouvrage posthume).

2. Renan, *Les apôtres*, p. 175 et suiv.

de son pharisaïsme, la fermeté inébranlable de sa foi chrétienne, protestent contre tout système qui fait de lui un halluciné, un détraqué. Ses écrits ne protestent pas avec moins de force. Pas d'étape dans sa conversion; pas d'acheminement graduel vers la foi. Jésus-Christ l'a saisi à l'improviste au milieu de sa course. Le coup qui le renversa fut foudroyant, irrésistible. Rien ne le présageait, rien ne le préparait : c'est un pur effet de la grâce toute-puissante. Vous lui supposez des rapports antérieurs avec les chrétiens. Il ne les connaissait que comme le bourreau connaît ses victimes. Il ne savait rien de leur doctrine si ce n'est qu'elle était incompatible avec la Loi de Moïse, inconciliable avec le judaïsme, partant haïssable et digne d'extermination : cela lui suffisait et il ne désirait pas en savoir davantage. Vous lui prêtez des hésitations, des anxiétés, des remords. Il vous répond qu'il n'éprouvait aucun trouble, aucune inquiétude, qu'il croyait sincèrement servir Dieu, qu'il était de bonne foi et qu'il doit à son ignorance d'avoir obtenu miséricorde. En présence de ces affirmations précises, les hypothèses laborieusement échafaudées par les Renan et les Holsten croulent. Pour supprimer un miracle on forge un miracle psychologique encore plus merveilleux. Mieux vaut renoncer à expliquer l'inexplicable. Plutôt que de recourir à de tels subterfuges, les critiques les mieux avisés prennent ce parti : « Celui qui accepte la résurrection du Sauveur, dit l'un des moins favorables au surnaturel, serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision — notre auteur veut dire « de l'hallucination » — fût-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors ransporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique et nous ne pouvons l'y poursuivre[1]. »

---

1. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], p. 51-52. — Il faut rendre à Sabatier cette justice qu'il défend partout avec conviction la réalité de l'apparition du Christ à saint Paul. Les observations suivantes méritent encore d'être citées (p. 43) : « Paul ne sait absolument rien, et c'est là le point essentiel, d'un acheminement progressif, d'une conversion graduelle à l'Évangile.

Certes, la grâce rencontrait dans la riche nature de Paul un terrain propice et même des germes précieux. Les convictions fortes au service de la passion sont plus faciles à tourner au bien qu'un scepticisme armé d'indifférence. Dieu entre plus aisément dans les cœurs et dans les esprits qui n'ont pas péché contre la lumière. Le besoin inné de justice et le sentiment profond de son impuissance inclinaient spontanément cette âme vers la doctrine chrétienne où ces deux tendances devaient trouver satisfaction et repos.

Amorces théologiques. — L'apparition de Damas a exercé sur la théologie de saint Paul une influence multiple dont il convient de signaler ici quelques traits. Une des théories les plus hardies et les plus originales de l'Apôtre est bien l'incorporation au Christ, en vertu de laquelle le Christ est tout en tous et tous sont un en lui. Mais cette théorie n'est-elle pas contenue en germe dans cette question de Jésus : « Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » Paul ne s'attaquait pas directement à la personne du Christ : il fallait donc qu'il y eût entre Jésus et les siens une identité mystérieuse pour qu'en frappant les disciples on atteignît le Maître.

Dans la conversion de Paul l'œuvre de la grâce est tangible. Le revirement est instantané : c'est un éclair, un éblouissement, l'adhésion rapide à l'appel divin d'une volonté qui n'a presque pas conscience d'avoir consenti. Qui a connu pareille crise a le sentiment plus net, l'intuition plus vive que tout l'honneur du changement revient à Dieu : il aime à se représenter l'opération de la grâce comme foudroyante, la foi comme un acte d'obéissance, libre sans doute, mais qui, une fois posé, vous jette tout d'un coup en un monde nouveau de droits et de devoirs, d'obligations et de privilèges. Voilà bien la foi de l'Épître aux Galates et de l'Épître aux Romains, cette foi agis-

---

Le souvenir qu'il a gardé toute sa vie de cette conversion, est celui d'un événement foudroyant, qui l'a surpris en plein judaïsme et l'a jeté, malgré lui, dans une voie nouvelle. »

En effet, les déclarations de l'Apôtre sont formelles : il a « *vu* le Seigneur » (I Cor. 9^1); le Christ lui est « *apparu*, en dernier lieu et après tous les autres » (I Cor 15^8); Dieu a « *révélé* son Fils » en lui, au moment où il y pensait le moins (Gal. $^{12-17}$).

sante, où le cœur a autant de part que l'esprit, cette foi qui révolutionne tout l'être, envahit toutes les puissances de l'âme et oriente en un instant la vie tout entière.

Enfin le Christ entrevu laisse dans la mémoire de Paul un inoubliable idéal. Dès lors, son regard reste éperdument fixé sur l'incomparable modèle. Il aspire et il veut qu'on aspire à la mesure, à la plénitude du Christ. On n'en approchera jamais; qu'importe! Il faut y tendre toujours. La morale paulinienne est tout imprégnée de ce souvenir vivant et au lieu de nous proposer l'exemple de Jésus dans sa vie mortelle, elle nous invite à l'imitation du Christ ressuscité et glorieux.

Il est toutefois excessif de dériver toute la théologie de saint Paul du fait de sa conversion fécondé, si l'on veut, par l'expérience religieuse. La vision de Damas est la plus claire et la plus intime des révélations, mais ce n'est que la première, et l'expérience religieuse ne peut tirer d'un fait que ce qu'il contient réellement. La foi chrétienne ne se réduit pas à une impression subjective et nos dogmes ne sont pas les produits arbitraires et relatifs de la conscience individuelle. Atténuer à ce point le rôle de la révélation n'est pas moins con traire à la vérité qu'au témoignage formel de l'Apôtre. Les faits vont nous le montrer.

IV. RÉVÉLATION PROGRESSIVE.

Indications éparses. — Ni la nature ni la grâce ne procèdent par bonds. L'éducation religieuse de Paul, pas plus que celle des autres apôtres, ne devait se faire en un jour. Après qu'une crise subite en a marqué les débuts, le développement ultérieur prend un cours normal et progressif. Si la vision de Damas fut l'amorce d'un système théologique, le système lui-même sera le fruit d'une révélation lente et continue.

La voix lui avait dit : « Lève-toi, entre dans la ville; là on t'indiquera ce que tu dois faire[1]. » Ananie fut pour cette fois le canal des communications célestes. Après le baptême, le néophyte se retire au désert d'Arabie, soit pour méditer la

---

1. Act. 9[6] : λαληθήσεταί σοι ὅ τι σε δεῖ ποιεῖν.

révélation reçue soit pour disposer son âme à des lumières nouvelles. La voix lui parle encore trois ans plus tard dans le temple de Jérusalem[1]. Toujours le ciel se charge de l'éclairer et de le conduire. C'est par révélation qu'il va plaider auprès des apôtres la cause des Gentils[2]. L'Esprit de Dieu l'empêche de prêcher en Asie[3], lui ferme les frontières de la Bithynie[4] et le pousse irrésistiblement en Macédoine[5]; il l'encourage et le console à Corinthe après l'échec d'Athènes[6]; il le ramène de force à Jérusalem malgré la perspective d'une longue captivité[7]; puis, quand tout espoir de voir Rome semblait perdu, il lui en renouvelle l'assurance[8]. Bref, la providence le conduit à toute heure comme par la main.

Elle montre autant de sollicitude pour l'instruire que pour le guider. Mais l'illumination divine, savamment graduée, ne se découvre que peu à peu : « Je t'ai apparu, lui est-il dit la première fois, pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles que je te manifesterai encore[9]. » Visions sans nombre dont Paul aurait bien le droit d'être fier s'il ne préférait se glorifier de sa faiblesse qui rend plus de gloire à son Maître, révélations sublimes dont il a plu au Sei-

---

1. Act. 22^{18}. Nouvelle vision de Jésus pendant une extase (ἐν ἐκστάσει).
2. Gal. 2^{2} : Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν.
3. Act. 16^{6}. — 4. Act. 16^{7}.
5. Act. 16^{9-10}. Apparition nocturne du Macédonien (ὅραμα).
6. Act. 18^{9}. Apparition du Seigneur pendant la nuit (δι' ὁράματος).
7. Act. 20^{22-23}. On peut se demander, il est vrai, si δεδέμενος τῷ πνεύματι veut dire « enchaîné par l'Esprit-Saint », poussé par lui irrésistiblement, ou bien « enchaîné en esprit », sûr d'avance de marcher à la captivité. En tout cas la prévision des chaînes et des tribulations lui vient du Saint-Esprit (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτύρεται, Act. 20^{23}). Quelques jours après, à Tyr, les frères l'avertissent par (révélation de) l'Esprit de ne pas aller à Jérusalem. (Act. 21^{4} : διὰ τοῦ Πνεύματος). L'*avis* du danger a l'Esprit-Saint pour auteur mais le *conseil* est dicté par l'affection filiale des chrétiens et Paul ne croit pas devoir s'y conformer. Un peu plus tard, à Césarée, nouvel avertissement, toujours de la part du Saint-Esprit, Act. 21^{11}.
8. Act. 23^{11} : Ici c'est le Seigneur qui parle durant la nuit. Mais Paul avait déjà par une inspiration de l'Esprit-Saint (Act. 19^{21} : ἐν τῷ Πνεύματι) pris la résolution d'aller à Rome.
9. Act. 26^{16} : ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, « des choses pour lesquelles je t'apparaîtrai ».

gneur de tempérer l'excès et d'amortir l'éclat en imprimant à sa chair un aiguillon, messager importun de Satan[1].

Que ne pouvons-nous restituer à distance toute la série de ces illuminations! L'Apôtre fait une fois allusion à un ravissement au troisième ciel où il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas possible ou permis à l'homme de proférer[2]. Cette grande extase — il faut l'appeler ainsi puisque Paul ignore si son corps y eut part aussi bien que son âme — coïncide à peu près avec les débuts de son apostolat effectif[3]. Était-ce une préparation immédiate aux missions parmi les Gentils et une vue plus intime des vérités qu'il allait leur prêcher? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il qu'il revendiqua constamment pour sa prédication une autorité et une origine divines. « Je vous déclare, écrit-il aux Galates, que l'évangile annoncé par moi n'est pas selon l'homme. En effet je ne l'ai ni reçu ni appris des hommes mais par révélation de Jésus-Christ[4]. »

Évangile de Paul. — La portée de cette déclaration dépend un peu du sens qu'on attache à ce que saint Paul nomme *son évangile*. Quand il affirme qu'il exposa aux fidèles de Jérusalem et, en particulier, à ses collègues dans l'apostolat l'évangile prêché par lui aux Gentils et qu'ils n'y trouvèrent rien à reprendre ni à compléter[2], veut-il parler de toute la catéchèse chrétienne, y compris le cycle des dogmes élémentaires, l'abrégé de morale, la symbolique des sacrements et le récit sommaire de la vie et de la mort de Jésus? Ce n'est guère probable. Il y avait trop de points communs qui n'étaient nullement en question. Paul entend sans doute par *son évangile*

1. 2 Cor. 12[1] : ἐλεύσομαι εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου.
2. 2 Cor. 12[4] : ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.
3. C'était la quatorzième année — commencée ou révolue — avant 56 ou 57, date de la seconde aux Corinthiens, c'est-à-dire entre 42 et 44. Or la première grande mission débute en 45.
4. Gal. 1[11-12] : Οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον « ne s'accommode pas aux désirs ou aux imaginations des hommes » ; *en effet* — noter le γάρ — il n'est humain ni dans son origine première (οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον) ni dans sa transmission en ce qui me concerne (οὔτε ἐδιδάχθην). Il est *divin* de toutes manières — dans sa source première et dans sa source immédiate — puisque je le tiens par révélation de Jésus-Christ qui est Dieu.

la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens[1]. Ce serait donc en première ligne l'égalité des hommes dans le plan rédempteur, l'admission des Gentils dans l'Église sur le même pied que les Juifs, l'abolition de la Loi mosaïque, la liberté qui en résulte pour tous, spécialement pour les chrétiens sortis du paganisme, la justification des hommes par la foi indépendamment des œuvres de la Loi, l'incorporation des fidèles au Christ par le baptême, l'union de tous en lui avec la communion des saints qui en est le corollaire, en un mot toutes les propriétés du Corps mystique du Christ.

Lorsqu'il souhaite aux Romains d'être confirmés dans « son évangile », Paul identifie cet évangile avec le *Mystère* autrefois caché et révélé maintenant[2], mystère dont les Épîtres de

---

1. Gal. 2^{2}. — Paul parle de *son évangile* dans les passages suivants : Rom. 2^{16}; 16^{25}; 2 Tim. 2^{8} (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου); 2 Cor. 4^{3} (ἡμῶν, cf. 1 Thess. 1^{5}; 2 Thess. 2^{14}); 1 Cor. 15^{1} (τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν); Gal. 1^{11} (τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ); Gal. 2^{2} (τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω). L'opinion mentionnée par saint Jérôme, *De Vir. ill.* 7 (XXIII, 621) : « Quidam suspicantur, quotiescumque in epistolis suis Paulus dicit *juxta Evangelium meum*, de Lucæ significare volumine », ne peut pas être prise en considération. — Le sens que nous adoptons est celui des meilleurs exégètes, en particulier de Cornely, *Comment. in Rom.* 2^{16} : « Indicari hac locutione [secundumEvangelium meum] aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque prædicationi quasi sit proprium et essentiale. » Cf. *Ibid. in* 16^{25} : « Confirmari ergo eos desiderat in *Evangelio suo*, quo nomine illam prædicationis evangelicæ formam intelligit quam ipse semper secutus est. » Il vaut mieux ne pas en rapprocher l'évangile de la circoncision et l'évangile de l'incirconcision (Gal. 2^{7-8}), parce que ces deux locutions peuvent désigner non la *matière* ni la *forme* de la prédication mais le *champ spécial* où s'exercera l'apostolat de Paul et de Pierre.

2. Rom. 16^{25} : « Juxta evangelium meum... secundum revelationem mysterii. » En grec, où la même préposition κατά répond à *juxta* et à *secundum*, l'apposition est plus apparente. — Eph. 6^{19} : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου; ailleurs (Col. 1^{26-27}, 2^{2}, 4^{3}, Eph. 1^{9}, 3^{3-9}) c'est le mystère de Dieu ou du Christ. — Dans Rom. 2^{16} : « In die, qua judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum, per Jesum Christum », on peut se demander quel est le point signalé spécialement comme appartenant à l'évangile de Paul. Ce n'est pas le *jugement*, prêché constamment par tous les apôtres et d'ailleurs trop éloigné de l'incise *secundum evangelium meum;* c'est donc soit *occulta hominum* (Cornely, se référant à 1 Cor. 3^{13}; 4^{5}; 14^{25}; 2 Cor. 5^{10} etc.), soit *per Jesum Christum* (mais remarquer Joan. 5^{22}).

la captivité nous livrent le secret et nous donnent la définition. L'Apôtre ne rapporterait donc à la révélation immédiate de Jésus-Christ que les points particuliers de sa prédication qui l'ont fait accuser par les judaïsants de prêcher un évangile différent de celui des Douze. Il est vrai que la doctrine du corps mystique a des ramifications nombreuses et il se peut que l'institution de l'eucharistie, l'indissolubilité du mariage et la destinée des justes au jour de la parousie, au sujet desquelles Paul semble revendiquer une révélation spéciale, s'y rattachent en droite ligne. Lui-même indique clairement le rapport qui existe entre la communion des fidèles au corps du Sauveur et leur union dans le corps mystique : « Nous sommes un même pain, un même corps; car tous nous communions à un même pain[1]. » Un peu plus bas, il affirme qu'il « a reçu du Seigneur ce qu'il a transmis à son tour[2] » aux néophytes de Corinthe, savoir le fait et le mode de l'institution de l'eucharistie. Or, il ne paraît pas possible d'entendre cette réception d'une réception par intermédiaire qui ne distinguerait en rien Paul du dernier des croyants. Il faut donc que Jésus-Christ lui ait directement communiqué ce mystère. Pour les deux autres points signalés plus haut le doute serait permis. Quand l'Apôtre dit : « J'ordonne aux personnes mariées — non pas moi mais le Seigneur — que la femme ne se sépare pas du mari et que le mari ne renvoie pas sa femme[3] », il peut faire allusion au précepte du Sauveur inséré dans l'Évangile. Cependant la signification mystique du lien conjugal qui figure l'union du Christ et de l'Église[4] plaide en faveur d'une révélation immédiate. Quant à la déclaration faite aux Thessaloniciens, « sur la parole du Seigneur[5] », relativement au sort des justes qui verront le jour de la parousie, peut-être s'agit-il d'une parole prononcée par Jésus durant sa vie mortelle et transmise par tradition, quoique cette hypothèse ne soit pas très vraisemblable. Ici encore nous inclinons à admettre une révélation directe, d'autant plus que la résurrection des justes et la glori-

1. I Cor. 10^{17}. — 2. I Cor. 11^{23}. Par elle-même la préposition ἀπό n'exclurait pas une transmission médiate.
3. I Cor. 7^{10-11}. — 4. Eph. 5^{32}. — 5. I Thess. 4^{15} : ἐν λόγῳ Κυρίου.

fication des vivants tiennent très intimement, pour saint Paul, à la théorie du corps mystique.

Faut-il aller plus loin et rapporter à la même source divine tout ce que l'Apôtre a jamais prêché, même ce qu'il pouvait facilement apprendre par intermédiaire, comme la vie, les miracles, les discours de Jésus? Nous ne le pensons pas. En ce cas, Paul aurait été beaucoup plus favorisé que ses collègues dans l'apostolat, réduits à apprendre par le récit des autres beaucoup de faits dont ils n'avaient pas été témoins oculaires. La providence qui ne fait rien d'inutile observe, jusque dans le miracle, une certaine économie de moyens[1].

Psychologie de la révélation. — L'action de la lumière divine sur l'intelligence de l'homme n'est pas moins mystérieuse que celle de la grâce sur la volonté. Comment se distinguent les vérités infuses des connaissances naturellement acquises? D'où vient au prophète la certitude qu'il a entendu Dieu et qu'il dé-ivre bien son message? Nous ne saurions le dire; à peine pouvons-nous le concevoir. Comme saint Thomas le remarque à la suite de saint Augustin, les prophètes de l'Ancien Testament étaient éclairés d'ordinaire par des emblèmes ou des symboles dont une lumière intérieure leur expliquait le sens. Leur langage coloré, imagé, plein d'allégories et de paraboles, a gardé la trace indélébile de ce mode de révélation. Dans saint Paul rien de pareil. Son esprit reçoit directement et réfléchit comme un miroir le rayon divin. Il comprend par intuition le plan rédempteur; il pénètre l'essence et la raison d'être du grand Mystère. Si parfois ses révélations semblent revêtir une forme sensible, s'il se représente l'Église comme un corps d'un organisme parfait, ou comme un arbre dont la croissance est

---

1. Estius, à propos de Act. 9[6], fait cette remarque : « Potuit quidem Dominus, qui eum tam evidenti et efficaci miraculo convertit, etiam eodem instanti in fide instruere et docere quæcumque ad pietatem essent necessaria; sed ad hominum ministerium remisit, ut nemo alius dedignaretur humano magisterio instrui, quando ipse doctor gentium jussus est ab homine catechizari. » Il se demande ensuite comment cela se concilie avec les prétentions de Paul (Gal. 1[11-12]) et répond : « Prima fidei rudimenta quæ omnibus catechizandis solebant proponi, accepit quando baptizatus est, more aliorum catechumenorum : ceterum profundiora christianæ religionis mysteria immediate a Christo edoctus est. »

illimitée, ou comme un temple qui projette dans le ciel ses lignes harmonieuses, on s'aperçoit vite que ces images n'ont ni relief ni constance, qu'elles se mêlent et se confondent, que l'imagination n'arrive pas à les reconstruire, qu'elles sont des réminiscences de l'Ancien Testament, et que loin de flotter dans l'esprit de Paul à l'état de vision elles sont l'effort d'une idée pour devenir concrète. Ce que l'Apôtre souhaite le plus volontiers à ses disciples c'est l'intelligence claire (ἐπίγνωσις) de la vérité; et quand il revendique pour lui-même la compréhension (σύνεσις) des mystères il exprime par le mot le plus juste l'action de Dieu sur lui.

Non pas qu'un événement providentiel ne favorisât l'éclosion de la révélation ou que la raison n'intervînt à son tour pour la féconder. L'esprit de Paul n'était ni passif ni inerte. La condescendance exagérée de Pierre lui fit comprendre le danger du maintien de la Loi dans les églises mixtes; les prétentions des judaïsants lui firent saisir, mieux et plus tôt qu'aux autres, le principe et les conséquences de l'égalité chrétienne; la négation et le doute étaient souvent le choc d'où jaillissait la lumière surnaturelle. Ce qui distingue toutes ses révélations c'est le caractère intellectuel et l'à-propos.

Évolution et expérience. — La question présente — est-il besoin de le dire? — n'a pas de sens pour les théologiens rationalistes qui suppriment la révélation de fait s'ils la maintiennent de nom. Les uns, inféodés au panthéisme de Hegel, font évoluer les idées de Paul par mouvements continus ou par soubresauts insensibles. L'être étant contenu tout entier dans ses causes prochaines, le progrès n'est que le résultat du conflit entre deux éléments contraires réduits à l'unité par un principe supérieur. Baur expliquait ainsi la naissance du christianisme. Paul, dans ses quatre grandes Épîtres, les seules authentiques, aurait été l'antithèse vivante des Douze et le *catholicisme* serait sorti de ce conflit, lentement et tardivement, car il faut du temps pour les stratifications d'idées comme pour les formations géologiques. Quiconque s'efforce de reconstruire la théologie de Paul sur ces données hégéliennes la cherche tout entière dans ses éléments préexistants, soit hellénisme grec, soit judaïsme rabbinique, soit mélange des deux à doses plus

ou moins inégales, en admettant toutefois que ce fonds primitif ait pu être enrichi par l'analyse de son contenu ou par un procédé dialectique. C'est ce que fait Holsten avec une apparente rigueur qui met encore mieux en relief le vice de la méthode [1]. Pour Holsten, Paul, qui n'emprunte aux Grecs que leur dualisme, est un pharisien tourné à l'envers. Une idée qui s'est fortement emparée de son esprit au moment de sa conversion — la mort rédemptrice du Christ sur la croix — transforme successivement sa théodicée, sa sotériologie, sa morale, son eschatologie. Paul ne serait ainsi qu'un idéologue, un rêveur oisif passant sa vie à combiner des concepts et à fabriquer des systèmes : l'exact contre-pied de l'homme inspiré et pratique que ses admirables Épîtres nous font connaître.

Le temps a fait justice de ces fantaisies qui ne résistent pas à l'épreuve des faits. Depuis Ritschl, les théologiens rationalistes, en Allemagne, en Angleterre et en France, prônent volontiers le procédé psychologique. Dans ce système, la doctrine de Paul « n'est point une théologie spéculative, déduite logiquement d'une idée générale, mais une théologie vraiment positive, dont le point de départ est la réalité intérieure de la foi. » Par la foi et surtout par l'amour Paul s'identifie avec le Christ. « Il est devenu membre du Christ; il est possédé par lui; il a l'invincible assurance que Christ est non seulement la cause, mais l'auteur toujours actif de sa vie spirituelle et de sa pensée. » Ce qu'il éprouve dans sa vie personnelle « l'Apôtre le retrouve et le signale comme une loi dans l'histoire de l'humanité ». En résumé, « la pensée de Paul a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique et comme

1. Surtout dans *Das Evangelium des Paulus*, Berlin, 1898, *Schluss* p. 133 : L'évolution de la pensée de Paul se présente « als eine Bewegung des denkenden Geistes, der die neue religiöse Idee des Kreuzestodes des Messias als der Erlösungstat Gottes in allen seinen Folgerungen von Moment zu Moment fortschreitend entwickelt und begründet. In dieser Entwickelung und ihrer Begründung vollzieht sich aber, um den Widerspruch des Messiastodes mit dem alttest. Bewusstsein zu lösen, eine völlige Umformung des jüdisch-religiösen Bewusstseins des Paulus zu einer neuen religiösen Weltanschauung ».

elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée enfin à s'épanouir dans la sphère métaphysique... Les vues historiques de l'Apôtre naissaient de son anthropologie; ses idées spéculatives, de sa construction de l'histoire, et tous ces développements ensemble étaient dans sa foi primitive, comme la plante est dans le germe qui la produit[1] ». En allant au fond de ces métaphores on y trouve ceci : Paul donne un corps à son sentiment, il généralise son expérience, il objective l'idée qu'il se fait du Christ. Sur quoi repose cette idée, à quoi répond ce sentiment, que vaut cette expérience, peu importe. Qui ne voit que Ritschl et ses adeptes réduisent la théologie de Paul à une impression subjective?

Tous ces faiseurs de théories outrepassent ouvertement la mesure de leurs attributions. Le rôle des théologiens n'est pas de se substituer à l'Apôtre, ni d'imaginer ce qu'il devait dire ou ce qu'ils auraient dit à sa place, ni de rechercher par quelle voie il est arrivé à sa conception du monde surnaturel, en supposant qu'il se meut dans le domaine de l'irréel et du chimérique. S'il est une chose certaine, c'est que Paul n'est ni hégélien ni kantien. Il faut le prendre tel qu'il est. Il ne se serait point reconnu dans les reconstructions aussi laborieuses qu'arbitraires d'un Ritschl ou d'un Holsten. Quels anathèmes n'aurait-il pas fulminés contre ces interprètes indignes de sa pensée, lui qui écrivait aux Galates : « Mon évangile, je ne l'ai point reçu d'un homme ni appris des hommes, mais par révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ »!

Sens et direction du progrès. — Nous concevons tout autrement le progrès de l'évangile de Paul. Ce n'est ni un sentiment qui s'objective, ni une idée qui se développe par analyse. L'impulsion vient du dehors : de l'inspiration divine s'accommodant aux événements extérieurs. N'oublions pas que l'Apôtre n'a point rédigé l'exposé systématique de ses doctrines ni tenu le journal de ses révélations, que toutes ses Épîtres sont

---

1. D'après Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], 1896, p. 295-297. Le *principe générateur* du *système* paulinien est : La personne du Christ principe de la conscience chrétienne (p. 298). A la même école appartiennent généralement les théologiens qui prodiguent le mot d'*expérience religieuse*, comme s'il expliquait tout et n'avait besoin lui-même d'aucune explication.

des œuvres de polémique ou des lettres de direction écrites sous l'empire de circonstances spéciales, que si elles expliquent sa prédication elles la supposent toujours, qu'elles reflètent par conséquent les difficultés où se heurtait la diffusion de la foi et le travail interne qui accompagna l'éclosion du christianisme. Le progrès qu'elles manifestent est donc parallèle au progrès même de la vie de l'Église primitive et c'est ce qui en constitue pour nous le très grand intérêt.

Au moment de leur conversion, les néophytes prêtaient à la prédication apostolique un assentiment inconditionné. Ils recevaient la parole de Paul non comme une parole humaine mais comme la parole de Dieu : ce qu'elle était réellement dans son origine et dans son objet. Il ne venait à l'esprit de personne de discuter son enseignement. On est surpris de voir avec quelle facilité les populations païennes acceptaient le monothéisme; la morale chrétienne s'imposait dès l'abord par l'évidence de sa perfection; le rôle du Rédempteur ne semble pas avoir soulevé non plus d'objection sérieuse; mais l'exposé dramatique des fins dernières, qui frappait les imaginations et ébranlait les cœurs, laissait aussi parfois un certain trouble dans les esprits. On croyait toucher à l'heure suprême, on se préparait à l'arrivée prochaine du Juge, on spéculait sur les avantages relatifs des morts et des vivants; plusieurs allaient jusqu'à négliger les soins de la terre, insignifiants auprès des grands intérêts qu'on croyait en jeu. Les deux lettres aux Thessaloniciens témoignent de ces vives appréhensions. Comme elles sont le seul document qui nous reste de cette époque, par une illusion de perspective assez explicable, nous pourrions être tentés de croire que la catéchèse apostolique n'était qu'une eschatologie, au lieu d'être un résumé succinct de dogme et de morale. C'est que l'article relatif aux fins dernières avait fait sur les auditeurs une impression plus forte et c'est aussi le point unique sur lequel porte le commentaire autorisé de Paul[1].

1. Le mot παρουσία (le second avènement du Christ), qui reparaît seulement 1 Cor. 15^{23}, est le mot saillant de ces lettres, 1 Thess. 2^{29}; 3^{13}; 4^{15}; 5^{23}; 2 Thess. $2^{1.8}$. Nul n'ignore que les idées eschatologiques en sont le thème à peu près exclusif.

Peut-être dans la suite prit-il ses mesures pour éviter le renouvellement des malentendus.

Cette période de foi simple et de confiance absolue ne pouvait pas durer toujours. La question des observances légales, qui s'était posée dès le premier moment de la prédication de Jésus et avait précipité la rupture entre lui et les pharisiens, devait être longtemps le problème vital de l'Église naissante. Le compromis de Jérusalem n'avait pas satisfait les judaïsants; le différend d'Antioche, résolu par le triomphe des idées de Paul, ne les déconcerta point. L'Apôtre les rencontrait partout sur sa route : en Galatie, à Corinthe, à Éphèse, comme à Antioche et à Jérusalem. A peine avait-il fondé une chrétienté, qu'ils se hâtaient de marcher sur ses brisées et d'organiser une contre-mission; seules, les églises de Macédoine semblent avoir échappé à leur propagande effrénée. Pour combattre efficacement l'évangile de Paul, ils osaient s'attaquer à sa personne, contester son apostolat, le mettre bien bas au-dessous des Douze et ne lui laisser que ce rôle secondaire qu'on ne refusait pas aux apôtres de seconde main, à un Apollos ou à un Barnabé. Paul se débattit une année entière contre ces déloyaux adversaires. Ne le regrettons pas : ses quatre grandes Épîtres sont le fruit de cette lutte. Si la polémique y occupe une large place, il ne pouvait guère en être autrement. Toutefois l'Apôtre fait planer la controverse bien au-dessus des mesquines questions de personnes; il remonte à la source de la grâce et à l'origine du péché; il analyse la nature de la justification et la valeur de la foi; il étudie l'impuissance de la Loi et la nécessité d'une rédemption commune à tous : il se tient en un mot sur les plus hauts sommets des principes, d'où il résout par voie de corollaire les problèmes les plus obscurs[1]. Mais ce n'est là qu'un

1. Le courant d'idées qui domine dans les grandes Épîtres influe naturellement sur le vocabulaire. Le mot *loi* est employé ici plus de 110 fois et ne reparaît plus ailleurs que 6 fois; δικαιοσύνη, 45 fois (ailleurs 12 fois); δικαιοῦν, 25 fois (ailleurs 2 fois, dans les Pastorales); δικαίωμα (5 fois) et δικαίωσις sont propres à l'Épître aux Romains. La *liberté* chrétienne (ἐλευθερία, 7 fois, ἐλευθεροῦν, 5 fois, ἐλεύθερος, 14 fois) est une idée que Paul n'aura plus à mettre en relief, dès qu'elle ne sera plus contestée. La statistique des mots *péché, mort* (au sens moral), *vie* (au même sens), *vivifier* etc. nous donnerait des résultats pareils.

des aspects de sa doctrine durant cette phase de son enseignement. Pendant que les menées des judaïsants l'obligeaient à élucider l'harmonie des deux Testaments et la subordination de l'ancienne économie à l'Évangile, s'élevaient dans l'Église une foule de doutes théoriques et pratiques sur divers points de la catéchèse primitive. La première Épître aux Corinthiens nous donne une idée des nombreux cas de conscience que l'Apôtre eut souvent à résoudre de vive voix ou par écrit pour expliquer et compléter sa prédication; mais on peut être certain que la manière de traiter les chrétiens scandaleux, le recours aux tribunaux païens, la question des victimes immolées aux idoles, le voile des femmes, la célébration de l'agape et de l'eucharistie, l'usage des charismes, le dogme de la résurrection, la façon d'organiser la quête, ne furent pas les seules consultations adressées par lui aux chrétientés naissantes.

A peine la controverse judaïsante commençait-elle à s'apaiser qu'une hérésie nouvelle menaça la pureté de l'Évangile. La foi entrait en contact avec la science profane; le nom de philosophie venait d'être prononcé : non pas la philosophie grecque, toujours un peu rationnelle jusque dans ses erreurs, mais une sorte de théosophie orientale, d'autant plus dangereuse que les contours en étaient plus imprécis et donnaient moins de prise à la réfutation. La personne et le rôle du Christ préoccupaient surtout les esprits; on voulait savoir ce qu'il était avant son apparition sur la terre; quels rapports l'unissaient à Dieu, au monde, à l'humanité; quel était son rang parmi ces légions d'êtres surnaturels, médiateurs entre Dieu et l'homme, dont les imaginations orientales peuplaient les cieux. Dans ses Épîtres de la captivité, Paul, non seulement donne satisfaction à ces désirs de savoir et de comprendre, mais il élève le Christ à une telle hauteur qu'on ne peut plus rien lui comparer, il le place au sein même de Dieu, comme Jean son Logos, de manière à former avec Dieu une unité indivisible. Puis, en prenant occasion pour mieux expliquer les fonctions du Christ dans l'ordre du salut, il le présente comme la source universelle de la grâce, comme le principe d'union entre tous les fidèles, et il achève ainsi la théorie du corps mystique déjà ébauchée auparavant. Des mots nouveaux

ou employés ici dans une acception toute nouvelle — *sur-science* (ἐπίγνωσις), Mystère, Plérôme, chef de l'Église — témoignent de ce nouveau courant d'idées qui a son expression la plus complète dans la formule *In Christo Jesu*[1].

Plusieurs critiques de nos jours mettent en doute l'authenticité des Pastorales parce qu'ils n'y trouvent pas réalisée la loi du progrès telle qu'ils la conçoivent : « Avec l'Épître aux Philippiens, disent-ils, s'arrête le *progrès vivant;* avec les lettres pastorales commence la tradition conservatrice. » Mais cela n'est-il pas précisément dans la situation? Paul, qui voit approcher le terme, sent le besoin d'organiser les églises dont la mort va le séparer et de les défendre contre l'irruption des doctrines étrangères. Il ne songe plus à créer mais à maintenir. Son mot d'ordre sera désormais : « Gardez le dépôt » de la foi et de la tradition. Il a combattu le bon combat; il achève sa course; il n'attend plus que la couronne immarcessible de l'apostolat et du martyre.

1. Nous verrons que la formule *In Christo Jesu* est quatre fois plus fréquente dans les Épîtres de la captivité que dans les autres. Les mots ἐπίγνωσις et μυστήριον sont caractéristiques de ce groupe sans lui être exclusivement propres; mais πλήρωμα et κεφαλή (*chef* de l'Église) ne se trouvent pas ailleurs au sens technique.

LIVRE PREMIER

L'APOTRE DES GENTILS

CHAPITRE PREMIER

L'APOSTOLAT

I. PRÉPARATION ET DÉBUTS.

Damas et Sinaï. — L'imagination populaire aime à supprimer l'intervalle entre la conversion de Paul et son apostolat. Le matin, c'est le loup dévorant qui ravage le bercail du Christ; le soir, c'est le conquérant qui traîne au pied de la croix, vaincus et captifs, les ennemis de l'Évangile. En réalité, une dizaine d'années séparent ces deux instants[1] : période de gestation féconde où sa pensée se mûrit et s'achève dans la solitude, le silence et la prière; période obscure aussi où l'histoire perd souvent sa trace et n'a pour guide que le récit plein de vie et de mouvement, mais intermittent et fragmentaire, des Actes.

Après son baptême et sa guérison, le néophyte ne resta à Damas que très peu de jours : juste assez pour consoler et édifier les fidèles et pour rendre au Christ son témoignage. Parcourant l'une après l'autre les synagogues de la ville il déclarait à ses anciens coreligionnaires que Jésus est vraiment le Fils de Dieu. Il se bornait sans doute à raconter ce qu'il avait vu de ses yeux et entendu de ses oreilles. N'était-ce point la plus décisive comme la plus simple des démonstrations? Ce Jésus, notoirement mort et enseveli, qui se disait Fils de Dieu et en donnait pour preuve sa résurrection, il est vivant, il est ressuscité, je l'ai vu, il m'a parlé. Les Juifs, n'osant douter de sa parole, demeuraient muets de stupeur.

1. En fixant la conversion à l'an 34 ou 35 et le début de la première mission à l'an 45, le séjour à Damas et en Arabie dure trois ans (Gal. 1[18]), la retraite à Tarse environ cinq ans. C'est vers l'an 42 que Barnabé va l'y chercher pour le conduire à Antioche. La position de Saul dans cette dernière église est d'abord subalterne.

Mais Saul avait hâte de fuir le tumulte des villes. Après l'ébranlement moral qu'il venait d'éprouver, il sentait le besoin de se trouver en face de lui-même et en tête à tête avec Dieu. Il partit pour l'Arabie; c'est-à-dire, selon toute apparence, pour la presqu'île sinaïtique, au sein des montagnes sacrées où Jéhovah avait communiqué la Loi à Moïse et conversé familièrement avec Élie. La pensée de l'apostolat ne l'y attirait point. Quoique marqué pour porter le nom de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre, il attendait sans impatience ni inquiétude l'heure de Dieu. Il voulait sonder son âme, méditer les Écritures, se recueillir sous l'œil du Seigneur, prêter l'oreille à cette voix intérieure qu'on perçoit d'autant plus distinctement que les échos du monde sont plus lointains et plus affaiblis.

Il y passa un an, deux ans peut-être. Rien ne nous aide à percer le mystère de cette retraite. Saint Luc n'en dit pas un mot, bien qu'il semble indiquer un double séjour à Damas [1], où s'intercale assez naturellement le voyage en Arabie. A son retour, Saul était armé pour la controverse. Sa prédication se fortifiait de preuves scripturaires irrésistibles. Ce n'était plus seulement, comme la première fois, la déposition du témoin oculaire, c'était l'enseignement raisonné du docteur et le message inspiré du prophète. Incapables de lui répondre, ses adversaires prirent le parti de lui fermer la bouche. L'ethnarque du roi Arétas, soudoyé par eux, se chargea de leur vengeance. Pour déjouer la vigilance des sicaires qui nuit et jour faisaient bonne garde aux portes de Damas, il fallut cacher l'Apôtre dans une manne et le descendre le long des murs par une poterne. Après sa pittoresque évasion, il se rendit en hâte à Jérusalem pour y voir Pierre. De nouvelles embûches l'y attendaient, cette fois de la part des Juifs hellénistes. Au bout de quinze jours, les frères alarmés l'emmenèrent à Césarée et le

---

1. Act. 9^{19}, Paul ne reste à Damas que *quelques jours* (ἡμέρας τινάς); quatre versets plus loin, 9^{23}, il y fait un séjour prolongé (ἡμέραι ἱκαναί, tenir compte du sens de ἱκανός dans saint Luc). — Le voyage en Arabie doit donc s'intercaler entre le verset 21 et le verset 22. La double prédication de Paul est aussi indiquée : la première fois, il *affirme* que Jésus est *le* Fils de Dieu (9^{20} : ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, notez l'article); la seconde, il *prouve* que Jésus est le Messie (9^{22} : συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός).

mirent sur le chemin de Tarse qu'il gagna par la voie de terre. Pendant cinq ou six ans nous le perdons de vue.

Paul et Barnabé. — L'évangélisation officielle des Gentils allait commencer. Déjà quelques fugitifs de la persécution déchaînée après la mort d'Étienne étant venus à Antioche y avaient prêché le Christ Jésus aux païens eux-mêmes [1]. Les conversions furent nombreuses et, pour les cimenter, l'église-mère envoya dans la capitale de la Syrie un de ses meilleurs missionnaires, Barnabé. Ce dernier, qui avait peut-être connu Paul à l'école de Gamaliel et l'avait revu chrétien à Jérusalem, s'empressa d'aller chercher à Tarse celui qu'il savait être le vase d'élection expressément choisi de Dieu pour porter aux Gentils la bonne nouvelle. Une année entière, ils cultivèrent ensemble le champ que la providence avait semé pour eux [2]. Cependant l'influence de Paul grandissait tous les jours. Quand il fallut porter à Jérusalem les aumônes de l'église d'Antioche, en prévision de la famine prédite par Agabus, Barnabé et lui furent délégués [3]. Ils n'y trouvèrent point les apôtres. C'était au fort de la persécution d'Hérode; Jacques le Majeur venait de rendre à Jésus le témoignage du sang; Pierre, miraculeusement délivré, avait quitté la ville; les autres s'étaient dispersés. Leur mission remplie, les deux envoyés rentrèrent à Antioche vers le temps où le roi persécuteur recevait, dans une horrible maladie suivie d'une mort affreuse, le châtiment de ses forfaits [4].

Désormais l'église d'Antioche pouvait se suffire. Le Saint-Esprit y prodiguait les charismes. Il y avait, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Simon,

---

1. Act. 11[20]. La vraie leçon est : Ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας et non Ἑλληνιστάς qui offre à peine un sens. L'évangélisation des Hellénistes avait commencé dès le premier moment, mais aujourd'hui on prêche publiquement *même* (καί) aux Grecs, aux païens : Loquebantur *et* ad Græcos (Vulgate). Aussi les critiques — à l'exception de Westcott et Hort — se prononcent-ils en faveur de la leçon Ἕλληνας.
2. Act. 11[21-26]. — 3. Act. 11[27-30].
4. Le récit de la persécution d'Hérode, de la délivrance miraculeuse de Pierre et de la mort du tyran (Act. 12[1-24]), est placé par saint Luc entre la mission de Barnabé et de Saul à Jérusalem (11[30]) et leur retour à Antioche (12[25]). Les deux envoyés durent donc se trouver à Jérusalem pendant la persécution.

surnommé Niger, Lucius de Cyrène, Manaen, frère de lait d'Hérode le Tétrarque et Saul. La construction de la phrase grecque semble indiquer que les deux derniers avaient rang de docteurs et que les trois autres étaient comptés parmi les prophètes [1]. Saul paraît occuper encore une position subordonnée. Mais l'Esprit de Dieu l'a désigné avec Barnabé pour l'apostolat en grand des Gentils.

Première mission. — Les deux apôtres commencent leur tournée par l'île de Chypre, d'où Barnabé est originaire. Le proconsul Sergius Paulus embrasse la foi. Dès ce moment les rôles changent. Saul, devenu subitement Paul [2], prend la conduite de l'expédition évangélique, et Barnabé, avec une simplicité égale à sa modestie, s'efface derrière celui dont il reconnaît la vocation providentielle et devine les glorieuses destinées.

Après Chypre, les missionnaires, repassant sur le continent asiatique, évangélisent tour à tour Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres, Derbé. Leur méthode de prédication est toujours la même. Ils s'installent dans la synagogue tant que les Juifs et les prosélytes veulent leur prêter audience. Quand on leur en ferme les portes ou que l'émeute les en bannit, ils s'adressent aux Gentils, non sans faire à leurs compatriotes cette déclaration solennelle : « Il était nécessaire que la parole de Dieu vous fût annoncée tout d'abord, mais puisque vous la re-

1. Act. 13[1]. Les trois premiers noms sont unis par la conjonction καί, les deux derniers par τε...καί. Barnabé, le premier nommé, était le personnage le plus considérable ; Saul, par analogie, serait le dernier des cinq. Nous pensons que « l'imposition des mains », Act. 13[3], précédée de jeûnes et de prières, est la consécration épiscopale nécessaire aux deux missionnaires pour la fondation des églises.

2. Le changement de nom est annoncé Act. 13[9] : Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος. Le changement de rôles suit immédiatement. La caravane apostolique s'appellera désormais : οἱ περὶ Παῦλον « la suite de Paul ». Tandis qu'auparavant Barnabé était toujours nommé le premier, maintenant c'est le contraire. Les exceptions s'expliquent aisément : à Lystres, 14[12.14], par l'opinion des Lycaoniens trompés par la prestance de Barnabé ; à Jérusalem 15[12.25], par le fait que Barnabé est nommé le premier dans la lettre du concile et prend le premier la parole. L'auteur des Actes n'est ici que rapporteur. Quand il exprime sa propre pensée il renverse les rôles. Pour le changement de nom lui-même, il n'y faut pas chercher de mystère. Les papyrus nous apprennent qu'il était alors d'usage dans les provinces de porter deux noms, l'un indigène, l'autre romain. Paul prend son nom romain au moment où il entre en rapports avec les maîtres du monde.

jetez et vous jugez indignes de la vie éternelle nous nous tournons vers les Gentils[1]. » Les intrigues et les complots des Juifs les chassent d'Antioche et d'Iconium; à Lystres, Paul est lapidé et laissé pour mort; à Derbé, on leur barre sans doute le chemin, car au lieu de rentrer en Syrie par la voie directe de Cilicie, ils font à rebours la même route, évangélisent Perge qu'ils n'avaient fait que traverser à leur premier passage et s'embarquent à Attalie pour Antioche.

Ainsi, dans un laps de temps qui ne doit pas avoir dépassé quatre ou cinq années, ils ont fondé au moins sept chrétientés : deux en Chypre, Salamine et Paphos, deux dans la Pisidie phrygienne, Antioche et Iconium, deux en Lycaonie, Lystres et Derbé, une en Pamphylie, Perge. Rentrés à Antioche qui les avait « livrés à la grâce de Dieu[2] », ils racontent aux frères convoqués en assemblée plénière ce que Dieu a fait avec eux et par eux et comment ils ont ouvert aux Gentils la porte de la foi. C'était là un événement dont il est impossible d'exagérer la portée. La force d'expansion de l'Église venait de briser le cadre étroit du judaïsme, et les prophéties qui lui promettaient la conquête du monde commençaient à se réaliser.

II. L'ASSEMBLÉE DE JÉRUSALEM ET L'AFFAIRE D'ANTIOCHE.

La question des Gentils. — Le retour des missionnaires fut le signal d'une tempête où pouvait sombrer le christianisme naissant, si la thèse de Paul n'avait triomphé. Il s'agissait de savoir à quelles conditions les Gentils seraient admis dans l'Église et quelle place ils y occuperaient. L'église-mère de Jérusalem se rattachait encore si étroitement à la synagogue qu'elle aurait pu passer pour une secte juive. Distinction des aliments purs et impurs, visites au Temple, sacrifices, purifications légales,

1. Act. 13[46]. Cette déclaration est d'abord faite à Antioche de Pisidie. Cependant nous trouvons encore les missionnaires à la synagogue d'Iconium, Act. 14[1]. Paul inaugure sa prédication à l'oratoire juif de Philippes, 16[13], à la synagogue de Thessalonique, 17[1], à celle de Bérée, 17[10]; il est chassé de la synagogue de Corinthe, où il renouvelle sa déclaration, 18[4-6]. Même pendant sa troisième mission, il réussit à prêcher trois mois dans la synagogue d'Éphèse, 19[8].

2. Act. 14[26] : παραδεδόμενοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ. Cf. 15[40].

tout cela confondait presque, au dehors, les nouveaux disciples du Christ avec les Israélites dévots. Leur assiduité au Temple était exemplaire[1]; Pierre et Jean allaient y faire leur prière de la neuvième heure, selon l'usage[2]. Plusieurs années après, Pierre n'avait encore touché à aucun mets interdit par la Loi[3]. Même en 57 ou 58, les frères étaient toujours zélés observateurs du code mosaïque et ce fut pour ne point les scandaliser que Paul se soumit à une cérémonie rituelle[4]. D'un autre côté, les réunions liturgiques pour le ministère de la parole, l'agape et l'eucharistie, échappaient aux regards profanes. Les chrétiens de Jérusalem cherchaient visiblement à ménager leurs compatriotes et anciens coreligionnaires : une rupture violente, en coupant court à tout espoir de prosélytisme, eût atrophié l'Église au berceau.

Confiné d'abord dans les cercles judaïques, l'Évangile ne s'en dégagea qu'insensiblement. Il avait fallu un ordre exprès du ciel pour décider Pierre à baptiser le centurion Corneille; et malgré l'éclatant miracle qui la sanctionna, cette exception n'alla pas sans quelque étonnement de la part des fidèles[5]. L'admission des Samaritains, circoncis et à moitié Juifs en dépit de leur hérésie et de leurs haines héréditaires, ne souleva pas de difficulté sérieuse : à la première annonce de leur conversion, Pierre et Jean leur furent dépêchés[6]. La première église mixte fut Antioche. Des chrétiens de Chypre et de Cyrène, dispersés par la bourrasque qui suivit la mort d'Étienne, y avaient prêché le Christ même aux Grecs[7]. C'était un fait sans précédent mais que les apôtres s'empressèrent de ratifier en déléguant Barnabé à Antioche[8]. Là, Juifs et Grecs convertis, désignés maintenant sous le nom de chrétiens qui les distingue comme association religieuse spéciale[9], semblent avoir bien frayé ensemble. Peut-être les Juifs d'Antioche étaient-ils moins intransigeants que leurs frères de Palestine ou les fidèles venus du paganisme plus accommodants; peut-être aussi se fit-on des concessions mutuelles. Mais la question se dressa, impérieuse

1. Act. 2^{46} : Quotidie perdurantes unanimiter in templo.
2. *Ib.* 3^{1}. — 3. *Ib.* 10^{14}. — 4. *Ib.* 21^{20-26}. — 5. *Ib.* 11^{1-18}. — 6. *Ib.* 8^{5-14}.
7. *Ib.* 11^{20}. — 8. *Ib.* 11^{22}. — 9. *Ib.* 11^{26}.

et menaçante, quand Paul et son compagnon annoncèrent qu'ils avaient ouvert toutes grandes les portes de la foi[1], que les païens s'y précipitaient en masse, que des chrétientés se fondaient d'où l'élément juif était à peu près exclu et qui prétendaient vivre sur le pied d'égalité avec les autres.

Sur ces entrefaites vinrent de Jérusalem à Antioche des personnages que saint Luc ne nomme point mais qui devaient jouir d'un certain crédit et se donnaient en tout cas beaucoup d'importance. Ils disaient crûment aux néophytes sortis des rangs des Gentils : « Si vous ne vous faites circoncire, selon la Loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Grande fut l'émotion. Paul et Barnabé s'élevèrent d'abord avec force contre ces prétentions nouvelles. Le moment était solennel. On allait voir si la société chrétienne revendiquerait l'universalité que son fondateur lui avait promise ou si, s'obstinant à rester secte juive, elle disparaîtrait dans l'oubli après quelques années de stérile agitation. Maintenir la circoncision, avec l'observation intégrale de la Loi qu'elle implique, c'était renoncer à l'espoir de conquérir le monde. Jamais le monde ne se serait fait juif. Et la question de principe était plus grave encore. Faire d'une pratique mosaïque une condition essentielle de salut, c'était nier virtuellement le caractère transitoire de l'ancienne économie, la suffisance de la rédemption, la valeur du sang et des mérites du Christ, l'efficacité de la grâce; c'était renverser le dogme fondamental du christianisme.

Paul et les Douze. — Il fut décidé que la question serait portée devant l'église-mère de Jérusalem. Paul et Barnabé, avec quelques autres au nombre desquels était Tite, furent choisis pour représenter celle d'Antioche. Peut-être Paul, tout désigné d'ailleurs par sa situation prépondérante et par le rôle qu'il venait de jouer dans la conversion des Gentils, s'offrit-il spontanément. Une révélation lui enjoignait d'aller plaider lui-même sa cause. Les délégués d'Antioche furent accueillis fraternellement en Phénicie, en Samarie, ainsi que dans la Ville sainte. Là cependant, une faction, composée d'anciens pharisiens, soutenait avec plus d'opiniâtreté que jamais les théories

1. *Ib.* 14[27] : Ὁ Θεὸς... ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως.

rigoristes. On réclamait la circoncision de Tite, dont Paul s'était fait accompagner, non sans intention peut-être. Il s'y refusa énergiquement. Dans une phrase quelque peu embarrassée il laisse entendre qu'il aurait pu, en d'autres conjonctures, montrer plus de condescendance; mais il importait de déjouer les machinations des faux frères, de sauvegarder la liberté chrétienne et de maintenir intacte la vérité de l'Évangile qu'une heure de défaillance aurait compromise. Son attitude fut d'ailleurs approuvée par les apôtres. Il leur avait exposé en particulier ce qu'il appelle *son évangile,* c'est-à-dire la charte d'émancipation qu'il promulguait parmi les Gentils, pour voir, ajoute-t-il, « s'il courait ou avait couru en vain ». Il n'en doutait pas lui-même, mais il voulait que la chose fût officiellement reconnue par l'autorité centrale. Or les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, ne trouvèrent rien à reprendre ni à compléter dans sa prédication. Ils conclurent donc alliance avec lui en le chargeant de l'apostolat spécial des Gentils. Dans l'assemblée plénière qui termina ces débats, Pierre soutint avec vigueur la thèse de Paul; mais ce fut Jacques qui eut l'honneur de proposer la solution vraiment pratique. Il fut d'avis de déclarer les Gentils exempts de la Loi mosaïque, mais avec quatre restrictions destinées à faciliter leurs rapports avec les judéo-chrétiens. On devait leur interdire les viandes immolées aux idoles, la fornication, les chairs étouffées et le sang. Ces quatre points étaient jadis prescrits sous peine de mort à tous les étrangers fixés en Israël et bien qu'ils ne concordent point avec les préceptes noachiques imposés, d'après la législation artificielle du Talmud, aux prosélytes du second rang, ils devaient être observés alors par la plupart des hommes pieux qui fréquentaient la synagogue.

Tout le monde se rangea à l'avis de Jacques; mais l'église d'Antioche, où le doute s'était élevé, et les églises de Syrie et de Cilicie, qui se trouvaient dans des conditions analogues, furent seules comprises dans le décret dont trois circonstances méritent de fixer l'attention :

1. Les recrues de la gentilité sont formellement déchargées du fardeau de la Loi et rien n'insinue qu'elles se trouvent de

ce fait placées dans un état d'infériorité par rapport aux recrues du judaïsme.

2. Les quatre défenses — idolothytes, sang, chairs étouffées, fornication — leur sont imposées non de par la Loi de Moïse mais en vertu de l'autorité des apôtres et du Saint-Esprit.

3. On choisit les observances qui devaient rendre possibles les rapports de table et de société entre les deux fractions de la communauté chrétienne; car on ne pouvait pas espérer voir les Juifs dépouiller de sitôt leur horreur instinctive pour les idolothytes et les viandes non saignées.

C'était le triomphe complet des idées de Paul. La liberté des Gentils reconnue en principe, leur évangélisation approuvée, les églises pauliniennes maintenues dans leur *statu quo,* Paul peut dire en toute rigueur de vérité que les grands apôtres n'ont rien changé ni rien ajouté à son évangile. Il ne mentionne pas le décret apostolique qui ne le vise point. Mais il en prendra volontiers l'esprit et le fera même observer à la lettre dans les communautés mixtes qui se trouveraient dans les mêmes conditions que celle d'Antioche. Nul n'est plus intransigeant contre les erreurs de principe, ni plus accommodant quand il s'agit de ménager les scrupules et les appréhensions des âmes pusillanimes.

Affaire d'Antioche. — Le décret de Jérusalem n'obviait pas à toutes les difficultés. Les Gentils, officiellement dispensés de la Loi, ne restaient-ils pas libres de l'observer? N'y avait-il point pour eux mérite et perfection à le faire? Les quatre articles qu'on leur imposait par nécessité (ἐπάναγκες), sans spécifier la nature de cette nécessité, les assimilaient aux prosélytes juifs du second rang. N'étaient-ils pas ainsi placés, par rapport aux Juifs de race, dans un état d'humiliante infériorité qu'ils feraient cesser en assumant l'observation intégrale de la Loi? D'autre part, si la mesure sanctionnée par les apôtres donnait satisfaction aux judéo-chrétiens modérés, elle ne supprimait pas les objections des judaïsants. Il ne faut pas s'imaginer que les pharisiens se crussent en droit de traiter librement avec les prosélytes assujettis aux seuls préceptes noachiques, ou regardassent comme leurs égaux même les prosélytes de la justice. Aux yeux de ces rigoristes, rien

ne comblait l'abîme entre l'impur rejeton des nations et l'enfant d'Abraham. Imbus de ces maximes pharisaïques, les judaïsants intransigeants allaient-ils traiter les convertis de la gentilité comme des égaux, comme des frères?

On s'aperçut vite que non. Quand les délégués furent rentrés à Antioche, des gens venus de Jérusalem et se disant peut-être, à tort ou à raison, les émissaires de Jacques, prétendirent que le décret du concile ne concernant pas les Juifs, la Loi tout entière continuait à peser sur eux. Mais l'observation intégrale de la Loi, entendue au sens des pharisiens, entraînait la cessation des rapports avec ceux qui ne l'observaient pas. Ces meneurs formèrent bientôt un parti si puissant que Pierre jugea bon de les ménager. Jusque-là, parfaitement convaincu que la Loi de Moïse n'obligeait plus même les Juifs, il s'en dispensait sans scrupule à l'occasion; il se faisait tout à tous et usait d'opportunisme comme Paul lui-même. Cette fois cependant il porta trop loin l'esprit de conciliation. Pour ne point pousser à bout les judaïsants, il ne parut plus à la table des païens convertis, et ces derniers, placés dans l'alternative de renoncer à leurs privilèges ou de n'être plus les convives des apôtres, furent moralement contraints de judaïser.

Paul sonda d'un coup d'œil les conséquences plus ou moins lointaines mais fatales de cette fausse situation. Il comprit que Pierre et ses imitateurs — car Barnabé suivait son exemple — « ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile ». Leur « dissimulation », bien que s'inspirant de motifs avouables, lésait, sous couleur de charité, les droits d'une portion de l'Église; elle pouvait amener une scission dans la communauté chrétienne. Paul connaissait la loyauté, l'humilité, la grandeur d'âme du chef des apôtres. Il ne craignit pas de lui reprocher publiquement non pas une faute mais un exemple dangereux, non pas une erreur mais une inconséquence. Pierre se rendit certainement aux raisons de Paul. S'il s'était opiniâtré dans sa façon d'agir, toute cette affaire, loin d'être un argument en faveur de l'évangile de Paul, serait une objection redoutable dont ce dernier ne pourrait évoquer le souvenir sans ruiner de fond en comble la thèse qui lui est chère.

NOTE C. — L'ASSEMBLÉE DES APOTRES

I. LES CIRCONSTANCES.

Nous avons supposé avec la presque unanimité des critiques et des exégètes que le chapitre xv des Actes et Gal. 2^{1-10} se rapportent au même événement. En effet :

1. *Les acteurs sont les mêmes :* Paul et Barnabé d'un côté, Pierre et Jacques de l'autre. A Paul et à Barnabé, Gal. 2^{3} ajoute Tite compris dans le καί τινας ἄλλους de saint Luc (Act. 15^{2}) et Paul mentionne Jean, que Luc passe sous silence parce que Jean n'a pas à jouer un rôle actif.

2. *Le débat est le même.* On veut obliger à la circoncision les Gentils convertis. Luc nomme les auteurs de cette proposition (Act. 15^{5}) : ce sont d'anciens pharisiens; Paul les désigne vaguement sous le titre de faux frères et d'intrus (Gal. 2^{4}).

3. *Le dénouement est le même.* Les idées de Paul triomphent. Tite n'est pas circoncis (Gal. 2^{6}); on ne trouve rien à reprendre à la prédication paulinienne (Gal. 2^{2}); les apôtres reconnaissent expressément la liberté des Gentils et les déclarent exempts de la Loi (Act. 15^{19-22}); les fauteurs de troubles sont désavoués (Act. 15^{25}); les restrictions temporaires sanctionnées par les apôtres et qui seraient facilement acceptées par Paul ne concernent pas les églises de ce dernier (Act. 15^{29}).

4. *Le théâtre est le même :* Antioche et Jérusalem. Paul se rend d'Antioche à Jérusalem chargé d'une mission officielle (Act. 15^{2}) et aussi poussé par une révélation (Gal. 2^{2}). Il est évident que ces deux motifs ne s'excluent pas.

5. *La date est la même.* Selon les Actes, la réunion de Jérusalem eut lieu entre la première mission de Paul et de Barnabé — qui commença après la mort d'Hérode (l'an 44) — et la seconde mission, dont le milieu est daté par la rencontre à Corinthe d'Aquila et de Priscille (Act. 18^{2}), c'est-à-dire entre 49 et 51. Suivant saint Paul (Gal. 2^{1} comparé avec 1^{18}), elle coïncida avec la visite qu'il fit à Jérusalem quatorze ans — ou plus probablement dix-sept ans — après sa conversion. La conversion ne pouvant pas être antérieure à l'an 34, cela nous mène à la même date.

Il est facile de voir qu'aucun autre voyage de Paul à Jérusalem ne satisfait à toutes ces données. Aussi les diverses hypothèses imaginées pour disjoindre Act. 15 et Gal. 2^{1-10} n'ont jamais contenté que leur inventeur. On pourra juger des tentatives de ce genre par le travail de Weber, *Der heilige Paulus vom Apostelübereinkommen* (Gal. 2^{1-10}) *bis zum Apostelkonzil* (Act. 15) dans *Biblische Studien* t. VI, 1901, p. 141-186. La question est très bien traitée par A. Steinmann (*Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906) qui s'applique spécialement à réfuter Weber. A ce dernier s'étaient ralliés J. Belser (*Einleitung in das N. T.* 1901) et Le Camus (*L'Œuvre des Apôtres*, t. II, 1905). — Parmi les auteurs protestants, Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*², 1892) place le décret *après* le différend d'Antioche, Mac Giffert (*History of Christianity in the Apostolic Age*, Édimbourg, 1897) avant ce différend, mais après que Paul et Pierre eurent quitté Jérusalem, Harnack (*Lukas der Arzt* etc., 1906) *dix ans plus tard*, vers le temps où Paul achevait sa troisième mission. — Ramsay (*Saint Paul* etc., 1895), comme Weber et Belser, identifie le voyage de Gal. 2^{1-10} avec celui dont il est question dans Act. 11^{30}. Sanday lui a ré-

pondu dans l'*Expositor*, 1896. — Malgré ces quelques voix discordantes, l'opinion que nous adoptons reste l'opinion commune.

II. LE SENS DU DÉCRET.

A part la restriction relative aux personnes à comprendre dans le décret, les différences entre le projet de Jacques et la résolution définitive sont minimes :

Avis de Jacques (Act. 15^{20-21}).	Décret des apôtres (Act. $15^{23.\ 28-29}$).
Μὴ παρενοχλεῖν	Μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος
τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν,	(τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς)
ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς	πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,
τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων	ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων
καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.	καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.

Au lieu du terme technique « idolothytes », saint Jacques emploie le mot biblique « souillures des idoles ». L'énumération des trois autres points diffère : « fornication, chairs étouffées, sang », dans le discours de Jacques, « sang, chairs étouffées, fornication », dans le décret. L'assemblée se contente d'affirmer que la mesure prise est nécessaire (ἐπάναγκες), Jacques en donne une raison (γάρ) fort obscure pour nous à cause de son laconisme : « Car Moïse, dit-il, est lu chaque sabbat dans toutes les synagogues. » Comme cela tend à prouver qu'il est opportun de restreindre la liberté illimitée des Gentils, Jacques veut dire, ce semble, que tous les Juifs et tous les prosélytes connaissent par la lecture publique du Pentateuque les restrictions imposées aux étrangers désireux de vivre au milieu d'Israël et doivent donc s'attendre à voir imposer les mêmes restrictions aux convertis de la gentilité. En effet, ces quatre articles, prescrits aux étrangers (προσήλυτοι dans les Septante) sous peine de mort, se lisent au Lévitique (chap. XVII et XVIII) : Lev. 17^{7} pour les idolothytes (le texte ne signale ici directement que la défense d'offrir des victimes aux faux dieux mais avec une allusion claire au banquet sacré considéré comme la même chose, Ex. 34^{15}; Num. 25^{19}); Lev. 17^{10-12} pour le sang; Lev. 17^{13-14} pour les animaux étouffés. L'objet de la quatrième prohibition est controversé. Nous pensons qu'il s'agit principalement — mais non exclusivement peut-être — des mariages entre parents dans les degrés de consanguinité et d'affinité prohibés par le Lévitique (18^{7-18}) tant pour les étrangers résidant en Israël que pour les Israélites eux-mêmes. Ces unions entre consanguins sont désignées dans le Lévitique par la locution גַּלּוֹת עֶרְוָה (ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην, *revelare turpitudinem*). Il est à noter que cette même expression גלוי עריות désigne dans le Talmud le quatrième précepte noachique. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*³, Leipzig, t. III, 1898, p. 128. Pour ce sens particulier de πορνεία, voir Cornely, *Comment. in 1 Cor.* p. 119-121. — Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que les apôtres aient emprunté au Lévitique leurs quatre restrictions, ni même qu'ils aient songé directement à la législation mosaïque; mais les prescriptions du Lévitique concernant les étrangers devaient être observées,

avec plus ou moins de rigueur, par tous ceux qui, à un degré quelconque, désiraient s'affilier à Israël. Or comme, dans les églises mixtes de Syrie et de Cilicie, la plupart des néophytes avant leur conversion avaient eu des rapports avec la synagogue, les quatre préceptes y devaient être pratiquement observés et il était à propos, pour garder l'uniformité et pour éviter d'offenser les Juifs, de sanctionner et de généraliser cette mesure. Ainsi s'explique le motif allégué par saint Jacques.

III. FORME OCCIDENTALE DU DÉCRET.

Dans les textes qui représentent ce que l'on est convenu d'appeler la tradition occidentale, l'avis de Jacques et le décret des apôtres sont formulés de la manière très différente que voici :

Act. 15[20] : ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γένεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

Act. 15[28.29] : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν.

M. G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt,* Leipzig, 1905, a cherché à prouver que c'était là la forme primitive du décret. Au lieu de quatre restrictions de droit positif on aurait trois interdictions de droit naturel — idolâtrie, meurtre et fornication — auxquelles viendrait se joindre la *règle d'or* de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes. La dissertation de M. Resch, intéressante et instructive par le grand nombre de citations qu'elle rassemble, ne convaincra ni les critiques ni les exégètes. Si le décret avait été libellé primitivement selon sa forme occidentale on ne voit pas quel motif on pouvait avoir d'y rien changer et l'on comprend moins encore que le changement ait eu lieu à Alexandrie, comme le veut M. Resch, sous l'influence de Clément et d'Origène. On s'explique au contraire très bien que la forme canonique ait pu choquer et étonner les faibles, surtout durant les controverses judaïsantes des deux premiers siècles. De plus, l'interpolation de la *règle d'or* paraît manifeste dans le discours de Jacques, ainsi que dans le décret lui-même. Il nous est par suite impossible d'accepter la conclusion de M. Resch (p. 168) « dass das echte Aposteldecret mit seinen drei ethisch gemeinten Clauseln unter dem successiven Einfluss der Speiseobservanzen späterer Zeiten zunächst als eine den Genuss von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, auschliessende Speiseregel verstanden... worden ist ».

IV. INTELLIGENCE DU DÉCRET DANS LES PREMIERS SIÈCLES.

Pour le sang et les viandes non saignées, les variations sont assez curieuses. Les Pères apostoliques ne semblent pas connaître cette loi. Saint Ignace (*Ad Philad.*, VI, 1; *Ad Magnes.*, VIII, 1; X, 3, Funk, *Patres apost.* [2], 1901, p. 268, 236 et 238) et l'auteur de l'*Épître* dite *de Barnabé* (III, 6; X, 9, *Ibid.*, p. 44 et 70) s'élèvent en général contre les pratiques judaïsantes mais sans mentionner spécialement notre décret. L'auteur de l'*Épître à Diognète* (IV, 1-6, *Ibid.*, p. 394-396) signale en propres termes les coutumes juives concernant les aliments et les trouve ridicules, sans admettre, ce semble, aucune restriction pour les chrétiens. La *Didachè*

(vi, 3, *Ibid.*, p. 1 6: Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὁ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν), en proscrivant énergiquement les idolothytes, paraît bien laisser la liberté pour le reste. — Les Pères du second siècle se prononcent formellement contre l'usage du sang. Si Justin, *Contra Tryph.* 35, Aristide, *Apol.* 15, et Athénagore, *Legatio*, 26-27, se contentent d'exprimer l'horreur pour les idolothytes, nous savons par Lucien (*De morte Peregr.*) qu'il y avait chez les chrétiens des mets défendus et nous constatons, vers la fin du second siècle, l'abstinence du sang chez les chrétiens de Lyon, de Carthage, de Rome, d'Alexandrie. Voir, pour les Gaules, la réponse de Byblis au juge (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, i, 26 : Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν); pour l'Afrique septentrionale, Tertullien (*De monog.* 5; *Apol.* 9); pour l'Italie, Minucius Félix (*Octav.* 30 : tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus); pour l'Égypte, Clément (*Pædad.*, ii, 7; *Strom.*, iv, 15 etc.; surtout *Pædag.*, iii, 3, fin : Ὄλοιντο οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θιγεῖν αἵμα τοῖς ἀνθρώποις θέμις). Clément est le premier à se référer expressément au décret apostolique avec lequel il cherche à harmoniser les injonctions de Paul (*Strom.*, iv, 15). — La littérature clémentine apocryphe est spécialement explicite sur ces défenses, *Homil.* vii, 8, viii, 19, auxquelles la règle d'or est jointe parfois, *Homil.* vii, 3. Cf. Nestle, *Zum Erstickten im Aposteldekret* dans *Zeitschrift für neutest. Theol.*, t. VII, 1906, p. 254-256; Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, Paderborn, 1906, t. I, p. 583.

Les Pères sont unanimes à proscrire les idolothytes sans entrer dans les distinctions que nous trouverons dans la première aux Corinthiens. On peut les diviser en trois écoles :

1. Les uns maintiennent intact l'enseignement de Paul : l'idolothyte n'est pas souillé par le fait de l'offrande aux idoles et sa prohibition tient à d'autres circonstances, scandale, danger prochain, participation à un culte idolâtrique. Minucius Félix dit, *Octav.*, 30 : « Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed veræ libertatis assertio. Nam etsi omne quod nascitur, ut inviolabile Dei munus, nullo opere corrumpitur; abstinemus tamen, nequis existimet aut dæmoniis, quibus libatum est, cedere, aut nostræ religionis pudere. » Le commentaire de l'Ambrosiaster est excellent sur ce point. Plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie défendit très bien cette opinion, *In Julian.* vii.

2. D'autres au contraire regardent l'idolothyte comme souillé par la consécration aux faux dieux, d'où il suit que la manducation en est intrinsèquement mauvaise et ne peut être permise en aucun cas. Saint Cyrille de Jérusalem est particulièrement explicite sur ce sujet, *Catech.* iii, 3 (XXXIII, 430) : Ὥσπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα τῇ φύσει ὄντα λιτὰ μεμολυσμένα γίγνεται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων, ainsi l'eau du baptême est sanctifiée par l'invocation des trois personnes divines. Cf. *Catech.* xix, 7 et xxii, 7, où l'idolothyte est comparé à l'eucharistie. Origène (*Contra Cels.*, viii, 28) paraît bien avoir partagé cette opinion qui est certainement celle de saint Jérôme (*Comment. in Matth.* 15[11]; Cf. *Comment. in Tit.* 1[15]) et de saint Augustin (*De bono conjug.* 16; *Epist. ad Public.*, xlvii, 6).

3. Les autres Pères semblent pencher aussi vers cette seconde opinion; mais ils se contentent en général de condamner absolument les idolothytes sans en donner les raisons et ne distinguent même pas entre la manducation publique et rituelle qui constitue un scandale ou un acte

d'idolâtrie et la manducation privée et secrète qui ne peut être illicite qu'autant que l'idolothyte a contracté une souillure. Voir la *Doctrine des apôtres*, Aristide, Athénagore, saint Justin, aux endroits indiqués ci-dessus. De plus Tertullien, *De spectac.* 13; *De præscript.* 33; *De corona*, 10. S. Jean Chrysostome (*In 1 Cor. hom.* xxv et *In 1 Tim. hom.* xii) s'élève avec vigueur contre l'usage des idolothytes.

Sur cette question Cf. K. Böckenhoff (cathol.), *Das apost. Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, Paderborn, 1903.

NOTE D. — LE POINT PRÉCIS DU CONFLIT D'ANTIOCHE

On peut regarder comme absolument certain : 1. Que le Céphas repris par Paul est bien Pierre. L'opinion de Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* I, 12), partagée autrefois par *quelques* anonymes que mentionnent S. Jérôme, S. Chrysostome et S. Grégoire le Grand, ressuscitée par *quelques* exégètes modernes de second ordre, ne mérite pas d'être prise en considération. — 2. Que le débat d'Antioche eut lieu *après*, mais *peu après* l'assemblée de Jérusalem. Il n'y a aucune raison de supposer une inversion chronologique dans le récit de l'Épître aux Galates, ni de rejeter la rencontre d'Antioche après la seconde mission, car alors Barnabé n'était plus avec Paul. D'un autre côté, Act. 15^{35-36} ne laisse pas supposer un bien long séjour de Paul à Antioche après la réunion des apôtres. — 3. Que le différend fut sérieux et non simulé. Sur ce point S. Augustin eut pleinement raison contre S. Jérôme qui s'inspirait d'Origène.

I. LA CONDUITE DE PIERRE.

1. *Sur la question de principe il pense comme Paul.* En effet : A) Avant l'arrivée des gens de Jérusalem il avait coutume de manger avec les Gentils (συνήσθιεν, imparfait d'habitude). — B) Paul, dans son discours, suppose que Pierre partage tous ses principes et il lui dit expressément : Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς (si vous avez l'habitude de vivre à la façon des Grecs et non comme les Juifs, ou bien : si vous croyez pouvoir vivre, etc.). — C) La conduite de Pierre et de ses imitateurs est qualifiée de *dissimulation* (ὑπόκρισις, συνυπεκρίθησαν αὐτῷ). Ce mot exprime proprement en grec le rôle joué par un acteur, c'est-à-dire, au figuré, une action extérieure qui ne répond pas aux convictions intimes. — D) Paul juge qu'ils « ne marchent pas droit selon la vérité de l'Évangile » (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν) et cela implique non une erreur spéculative mais une faute de conduite déterminée par une erreur pratique d'appréciation.

2. *Circonstances du changement de Pierre.* A) Le changement est déterminé par l'arrivée des gens ou des familiers de Jacques. Dans l'incise πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου, le ἀπὸ se rapporte plus naturellement au mot voisin τινας qu'au mot plus éloigné ἐλθεῖν. Si on voulait le rapporter à ce dernier mot le sens serait : les gens qui venaient *d'auprès* de Jacques, ou même, si l'on y tient : *de la part* de Jacques. Mais il n'est dit nulle part qu'ils étaient envoyés par Jacques pour contrecarrer Paul

ou pour amener un schisme entre les deux fractions de l'église, ou pour modifier la décision des apôtres. Tous ces motifs n'existent que dans l'imagination des critiques. — B) Pierre eut peur de ces Juifs exaltés (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), soit qu'il craignît de leur part une apostasie (Chrysostome), soit qu'il redoutât leurs accusations et leurs manœuvres (Irénée), soit pour tout autre motif inconnu. — C) Aussi, à partir de ce moment « il se dérobait et se tenait à l'écart » (ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, remarquer l'imparfait, comme ci-dessus). — D) Vu l'autorité de Pierre, cette conduite équivoque eut deux résultats fâcheux : a) Les autres Juifs d'Antioche (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) et Barnabé *lui-même* (ὥστε καὶ Βαρνάβας, le καί marque une gradation), qui auparavant s'exemptaient aisément des prescriptions légales, se crurent obligés de l'imiter; b) par contre les Gentils qui venaient de conquérir leur liberté à Jérusalem étaient moralement contraints d'y renoncer pour ne pas se trouver isolés. — E) En agissant ainsi, Pierre « était en faute » : κατεγνωσμένος ἦν. Il faut prendre ce participe adjectivement, comme κεκορεσμένοι, 1 Cor. 4[8], κεκαλυμμένον, 2 Cor. 4[3], etc. Cela dispense de chercher par qui il était condamné : les chrétiens, la vérité, sa conscience, sa conduite passée. Notez qu'il n'y a pas κατέγνωστο, ce qui supposerait effectivement un acte de condamnation, mais κατεγνωσμένος ἦν, « il était dans un état de condamnation » et par conséquent « condamnable ».

II. L'INTERVENTION DE PAUL.

1. Elle se fit assez longtemps attendre, puisque l'exemple de Pierre avait déjà produit ses effets contagieux et que le mal allait empirant. — 2. Paul s'oppose à Pierre non pas en cachette, sournoisement, mais en face, comme un adversaire loyal, ou plutôt comme un ami sûr d'avoir raison et certain de faire partager son avis. Κατὰ πρόσωπον veut dire simplement « en présence, en tête à tête » sans aucune intention hostile et sans l'air de défi que le latin *in faciem* pourrait suggérer. — 3. Paul parle au chef des apôtres en public, en pleine assemblée (ἔμπροσθεν πάντων) parce qu'il a dessein d'instruire les autres. Pour le même motif, il tient à Pierre un discours plus long qu'il n'eût été nécessaire s'ils avaient été seuls. — 4. Mais il n'y a pas un mot dans tout son discours qui fasse songer à un dissentiment théorique. A ce point de vue, Pierre et Paul sont parfaitement d'accord et le mot de Tertullien semble bien résumer la situation (*Præscript.* 23) : « Conversationis fuit vitium non prædicationis. »

Sur le sujet traité dans les notes C et D on lira avec fruit le long article de l'abbé J. Thomas dans la *Revue des questions historiques,* t. XLVI, 1889, p. 400-460 (*L'Église et les Judaïsants à l'âge apostolique,* article reproduit dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse,* Paris, 1899), le travail de M. Coppieters, *Le décret des Apôtres* (Act. xv, 28-29) dans la *Revue biblique,* 1907, p. 34-58 et 218-239, où l'on trouvera les indications bibliographiques que nous ne pouvons donner ici, et la thèse du même auteur (*De historia textus Actor. apostol.,* Louvain, 1902, p. 156-169). — Consulter aussi K. Six, S. J., *Das Aposteldekret, seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten,* Innsbruck, 1912 (*Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck,* fasc. 5). Il donne la bibliographie plus récente.

III. MISSIONNAIRE ET PRÉDICATEUR.

Sermons aux païens. — Les premiers sermons des apôtres durent être coulés dans un moule uniforme. Le canevas, tracé d'avance par les nécessités du moment, comprenait deux points : conversion sincère et foi en Jésus-Christ Sauveur. A son tour, la conversion supposait un acte de l'esprit et un mouvement du cœur : l'adoration exclusive du vrai Dieu et le repentir du passé inspiré par la perspective des jugements divins. Devant un auditoire juif, déjà imbu de monothéisme, la prédication se résumait donc en ces deux mots : pénitence et foi. Mais la foi au Christ prenait alors un caractère spécial; ce n'était plus seulement la foi en Jésus mort pour nos péchés, dont Dieu avait autorisé par le miracle de la résurrection la mission rédemptrice, c'était la foi au Messie prédit par les prophètes, espérance d'Israël et couronnement des promesses.

Les Épîtres nous ont conservé quelques rares échos de la prédication de saint Paul. Rappelant aux Thessaloniciens l'heure toute récente de leur conversion, l'Apôtre leur dit : « Vous vous êtes convertis des idoles à Dieu, pour servir le Dieu vivant et véritable et attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous sauve de la colère imminente[1]. » Rupture complète avec le passé, profession du monothéisme, attente du salut par la médiation du Fils : tels

1. I Thess. 1^{9-10} : Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Les deux infinitifs δουλεύειν et ἀναμένειν dépendent de ἐπεστρέψατε : « Vous vous êtes convertis *pour* servir le vrai Dieu *et* attendre son Fils. » C'est trop presser le sens de ἐπεστρέψατε que d'y chercher l'idée de *retour* à un état primitif dont les païens seraient déchus; ce mot s'emploie souvent pour exprimer la conversion des Gentils, Act. 9^{35}, 11^{21} etc., sans aucune idée de *retour* à Dieu, mais avec celle d'éloignement (ἀπό) des idoles. L'appellation biblique de Dieu *vivant* et *véritable* (2 Reg. $19^{4.16}$; 2 Paral. 15^{3}) doit avoir été suggérée par la mention des idoles vaines et mortes. Deux choses sont comprises dans la conversion : 1. la résolution de servir Dieu en accomplissant toute sa volonté, 2. un acte de foi et d'espérance à l'égard du Fils qui doit venir des cieux, que le Père a ressuscité et qui dès maintenant nous sauve (ῥυόμενον au présent) de la colère prête à fondre sur nous. Il est remarquable que Jésus-Christ n'apparaît point ici comme juge, mais comme avocat et comme défenseur auprès de son Père irrité.

étaient les actes de la volonté et de l'intelligence que le héraut de l'Évangile leur avait inculqués et qui les avaient constitués chrétiens. A l'origine, l'article relatif au jugement de Dieu prenait volontiers la forme dramatique de la *parousie*, consolation des croyants, épouvante des infidèles.

Dès qu'un auditeur touché de la grâce avait dit : Je crois, commençait pour lui la catéchèse proprement dite. Le dogme primordial était celui de la résurrection du Christ qui appartient plutôt aux préliminaires de la foi, parce qu'il renferme la preuve la plus solide, comme la plus accessible, de la divinité du christianisme. Paul y appuyait avec une insistance particulière, car c'était pour lui la clef de la valeur sacramentelle du baptême et l'un des fondements de sa morale : « Je vous ai enseigné avant tout, écrit-il aux Corinthiens, que le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures; et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze[1]. » Suivait une longue liste de témoins oculaires qui rendaient indubitable, pour tout esprit non prévenu, le fait de la résurrection. Bien que les Corinthiens vinssent en majeure

1. 1 Cor. 15^{1-8}. Ce texte est d'une importance extrême comme spécimen de catéchèse apostolique. Il nous permet de conclure : 1. que les faits de la vie du Sauveur tenaient beaucoup plus de place dans la prédication de l'Apôtre que dans ses écrits; 2. que le premier enseignement apostolique était précis et pour ainsi dire stéréotypé, afin de bien se graver dans les mémoires dont il ne devait jamais sortir. Sur le texte lui-même, il y a plusieurs remarques à faire : A) Paul dit qu'il a prêché la résurrection ἐν πρώτοις, non pas nécessairement *en premier lieu*, mais *comme article fondamental*. — B) Il parle de l'évangile prêché par lui à Corinthe mais il ne l'appelle pas son évangile, comme il le fait en d'autres occasions où il s'agit peut-être d'un objet différent. — C) Il a transmis, dit-il, ce qu'il a reçu lui-même (παρέδωκα... ὃ καὶ παρέλαβον), mais il n'ajoute pas, ainsi qu'il le fait ailleurs (cf. 1 Cor. 11^{23}), qu'il l'a reçu du Seigneur; car il pouvait très bien avoir connu ces faits par l'intermédiaire des témoins oculaires. — D) Il ne cite, comme témoins de la résurrection, que des personnes encore en vie et d'une autorité irrécusable : Pierre, Jacques le Mineur, les cinq cents disciples dont la plupart survivent, le collège des Douze tout entier, enfin lui-même. — E) Il ne met aucune différence entre l'apparition dont le Christ le favorisa et celles dont furent favorisés les autres apôtres. Comme réalité et comme certitude, ce sont des faits de même ordre. Partout Paul assimile sa vision du Christ à celle des disciples immédiats (1 Cor. 9^{1}); il est l'envoyé du Christ au même titre que les Douze.

partie de la gentilité, la première instruction religieuse leur avait été donnée dans la synagogue d'abord, puis dans une maison attenante. Cela explique pourquoi le dogme chrétien fondamental leur est présenté comme la réalisation des prophéties, le Nouveau Testament faisant suite à l'Ancien, sans solution de continuité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux range parmi les vérités élémentaires qu'aucun chrétien n'est censé ignorer, et qui devaient donc constituer le premier objet de la catéchèse, les six articles suivants : pénitence des œuvres mortes, foi en Dieu, doctrine des baptêmes, imposition des mains, résurrection des morts et jugement éternel[1]. En réalité, les deux premiers articles et les deux derniers entraient toujours dans les sermons adressés aux infidèles pour les amener à croire; seule, l'explication relative au baptême et à l'imposition des mains pouvait être réservée aux catéchumènes ou aux néophytes.

Discours d'Antioche. — Les Actes des apôtres nous donnent un intéressant spécimen de la prédication de saint Paul devant un auditoire où l'élément juif prédominait[2]. Arrivés à Antioche de Pisidie les missionnaires allèrent s'asseoir, dès le premier sabbat, au milieu des Juifs et des prosélytes qui remplissaient la synagogue. Après la lecture de la Loi et des prophètes on les invita à prendre la parole. C'était une politesse qu'on ne manquait pas de faire aux étrangers de distinction. Paul y comptait. Aussi quand le *ḥazzan* s'avança vers lui de la

---

1. Heb. 6^{1-2} : Μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς (var. διδαχήν), ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεως νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου. Si on lit διδαχήν, ce mot sera en apposition avec θεμέλιον, « le fondement de la pénitence et de la foi », et ce fondement qu'on ne saurait poser de nouveau (πάλιν) comprendra alors quatre articles seulement : baptême et confirmation (étroitement unis par la conjonction τε), résurrection, jugement. Si, comme la Vulgate, on lit διδαχῆς, il y aura six articles dépendant de θεμέλιον par le génitif dit d'*épexégèse* « le fondement qui consiste dans les points suivants : pénitence, foi en Dieu etc. ».

2. Act. 13^{15-41}. Les trois parties du discours sont nettement indiquées par l'apostrophe trois fois répétée ἄνδρες ἀδελφοί, v. 15, 26 et 38. La première, sous couleur d'exposer la providence de Dieu envers Israël, conduit à Jésus; la seconde montre que Jésus, bien que renié et crucifié par son peuple, est néanmoins le Messie; la troisième conclut à la nécessité de croire et d'espérer en lui.

part des chefs de la synagogue, il se leva aussitôt et d'un geste réclama l'attention et le silence. Que son exorde lui ait été suggéré ou non par l'*haphṭara* ou la *parascha* du jour, il se mit à développer une des idées favorites de l'Écriture : la vocation divine d'Israël et la providence spéciale dont il fut l'objet, au temps des patriarches, en Égypte, dans le désert, sous les Juges, lors de l'institution de la royauté. Jusqu'ici rien ne pouvait exciter la défiance des auditeurs et le pharisien le plus orthodoxe n'aurait point parlé autrement. Mais, parvenu à David, l'orateur imprime insensiblement à son discours une autre direction, sans sortir toutefois du terrain prophétique. C'est de la race de David que doit naître, selon la promesse, le Sauveur d'Israël; et ce Sauveur est apparu, il s'appelle Jésus, il a eu pour précurseur et pour garant un homme dont ils ne sauraient récuser le témoignage, puisqu'il leur appartient, puisqu'ils l'ont vénéré comme un thaumaturge et comme un prophète, saint Jean-Baptiste.

Ici commence proprement le corps du sermon dont Luc ne nous donne sans doute qu'un bien court résumé. Paul suit exactement la marche qu'il nous dit avoir adoptée dans l'évangélisation de Corinthe, tactique d'ailleurs si naturelle et si conforme à sa doctrine qu'on pouvait la soupçonner à priori. Il prouve par l'Écriture que la mort, la sépulture et la résurrection du Christ étaient prédites depuis longtemps, que les bourreaux de Jésus ont contribué, sans le savoir et sans le vouloir, à remplir les prophéties, que Dieu y a mis le sceau en ressuscitant son Fils. Le fait même de la résurrection se démontre comme toujours par la déposition de témoins oculaires encore vivants, dont tout le monde peut contrôler l'attestation. Vu le laconisme du texte, la preuve scripturaire est plus difficile à saisir; nous ignorons en particulier le rôle que peut jouer l'argument *ad hominem;* mais il est clair que les paroles : « Vous ne permettrez pas que votre saint voie la corruption », prononcées par David moins comme prière que comme prophétie, n'ont pas eu en lui leur accomplissement. Elles ne peuvent donc se rapporter qu'à celui dont David était la figure, au Saint par excellence, qui a connu la mort mais non la corruption du sépulcre.

La démonstration achevée, l'Apôtre conclut en ces termes : « Sachez donc, frères, que par lui la rémission des péchés vous est annoncée. La justification que vous n'avez pas pu obtenir par la Loi de Moïse, tout croyant la trouve en lui. » Il est impossible de ne pas sentir ici la touche de Paul. Pas une idée, presque pas un mot qui ne soit de son style et de sa langue. Tout y est caractéristique : l'opposition entre la foi et la Loi, l'impuissance de cette dernière, la rémission des péchés par la médiation du Christ, la justification par la foi dans la personne du Sauveur. Mais ce n'est pas seulement la conclusion qui est dans l'esprit et dans la manière de Paul. Une foule de traits et d'expressions nous font souvenir des Épîtres : l'harmonie des deux Testaments dont l'un est la continuation de l'autre, le germe de David qui réalise les promesses, la mort de Jésus qui vérifie les prophéties, la mention spéciale de la sépulture, passée sous silence par les autres apôtres, mais d'une grande importance doctrinale aux yeux de Paul, à raison de l'ensevelissement mystique et sacramentel du baptême qui la symbolise[1]. En vérité, si saint Luc, comme on le prétend, a composé de son cru les discours des Actes, il faut convenir qu'il a eu la main heureuse.

1. Contentons-nous d'indiquer les rapprochements suivants : A) v. 23 : Τούτου [Δαυείδ] ἀπὸ σπέρματος, Jésus « de la race de David », expression chère à Paul, Rom. 1^{3}; 2 Tim. 2^{8}. — B) v. 23 : κατ' ἐπαγγελίαν et plus bas v. 32 : ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην. Le mot ἐπαγγελία est bien paulinien et plus encore l'idée qu'il exprime. En dehors de Paul qui l'emploie 27 fois et de l'Épître aux Hébreux, ἐπαγγελία ne se trouve guère que dans saint Luc qui, chose curieuse, le met quatre fois dans la bouche de Paul, Act. $13^{23.32}$; 23^{21}; 26^{6}. — C) v. 38 : διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Dans cette phrase singulière où tout rappelle Paul, il faut surtout remarquer : a) la rémission des péchés attribuée non pas au baptême mais directement à la médiation du Christ, comme Eph. 1^{7}; Col. 1^{14}; b) l'impuissance de la Loi mosaïque à produire la justification, Rom. 8^{3} (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου), cf. Gal. 3^{21}; c) la locution caractéristique πᾶς ὁ πιστεύων, Rom. $1^{16.22}$; 4^{11}; $10^{4.11}$, etc.; d) l'expression non moins caractéristique δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ, Gal. 2^{17}; e) la construction rare de δικαιοῦσθαι avec ἀπό, Rom. 6^{7}; f) le terme technique δικαιοῦσθαι lui-même. — D) v. 46 : ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Le πρῶτον est justifié par tout l'enseignement de Paul, Rom. 1^{16}; 2^{9-10}; 3^{2}. — E) v. 29 : la mention de la sépulture du Christ, entre la mort et la résurrection, paraîtrait tout à fait oiseuse, abstraction faite de la doctrine de Paul, 1 Cor. 15^{4}, Rom. 6^{4}.

On a signalé un certain rapport avec la harangue de saint Étienne à ses bourreaux. Mais la ressemblance, limitée d'ailleurs à l'exorde, est superficielle. Elle est tout entière dans le genre *midrasch* adopté par les deux orateurs : Paul pour son entrée en matière, Étienne pour tout son discours qui roule uniquement sur cette vérité dont l'Écriture est la confirmation perpétuelle : « Toujours, vous et vos pères, vous avez résisté à l'Esprit-Saint. » L'Apôtre, au contraire, ne perd jamais de vue cette thèse vers laquelle converge chacune de ses phrases : « Jésus est le Messie promis aux Juifs, le seul qui ait mission de les sauver et qui puisse les justifier. » Son début n'est pas un hors-d'œuvre. Outre qu'il lui est imposé par les circonstances, il a le mérite de conduire sans secousse les auditeurs de la Synagogue au seuil de l'Église, en leur montrant l'enchaînement des deux alliances, à travers lesquelles l'action providentielle de Dieu sur son peuple se poursuit sans interruption.

L'éloquence et la dialectique de Paul n'eurent point l'effet désiré. Les Juifs d'Antioche, un moment ébranlés, ne tardèrent pas à se ressaisir et, le sabbat suivant, les missionnaires leur jetèrent en partant cette menace qu'ils devaient si souvent réitérer dans la suite : « Puisque vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les Gentils. » C'est en effet aux Gentils que Paul a reçu mission spéciale de prêcher. Son éducation helléniste et sa vive sympathie pour les Grecs l'y préparaient mieux que les autres. Il savait que la conscience veille toujours au cœur de l'homme et il percevait au fond du sentiment religieux le plus dégradé une sorte de monothéisme latent qu'il s'agissait de dégager. Dieu est le Dieu des Gentils aussi bien que des Juifs et il n'y a qu'à le montrer à la raison bien disposée pour le lui faire reconnaître.

Discours de Lystres. — Aux habitants de Lystres, qui leur dressent des autels parce qu'ils les prennent pour des dieux, Paul et Barnabé se contentent de dire : « Frères, que faites-vous là ? Nous sommes hommes, nous aussi, passibles comme vous, et nous venons vous intimer de vous éloigner de ces vaines idoles, pour vous convertir au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent. Ce Dieu,

dans les générations passées, a laissé toutes les nations s'engager dans leurs voies. Cependant il ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage, prodiguant ses bienfaits du haut des cieux, donnant les pluies et les saisons fécondes, remplissant vos cœurs d'abondance et de joie[1]. » Ces phrases, malheureusement trop courtes, renferment une exhortation, une apologie et une théodicée abrégée. L'exhortation est coulée dans les termes mêmes que l'Apôtre rappellera plus tard aux Thessaloniciens : se détourner des idoles et se convertir au Dieu vivant. L'apologie a pour but de prévenir le scandale causé par l'oubli apparent de Dieu, oubli qui semble contraire à la providence. Dieu a permis à l'homme le mauvais usage de son libre arbitre comme s'il l'abandonnait à ses égarements[2]; mais cet abandon, répond l'Apôtre, n'était que temporaire, il devait prendre fin avec les siècles d'ignorance, quand la plénitude des temps aurait sonné; et il n'était que partiel, puisque Dieu continuait toujours à se rendre témoignage à lui-même. En tout cas, ces temps sont passés et la prédication évangélique inaugure une ère nouvelle. Des deux preuves principales de l'existence de Dieu, l'argument cosmologique n'est qu'esquissé. Au contraire, l'argument physique, plus accessible au vulgaire parce que la notion de causalité y est plus concrète, plus personnelle, est finement exposé[3]. Le bel ordre qui règne dans

1. Act. 14[15-17]. Le rapprochement suivant est instructif :

Act. 14[15]	1 Thess. 1[9]
ἐπιστρέφειν	ἐπεστρέψατε
ἀπὸ τῶν ματαίων	ἀπὸ τῶν εἰδώλων
ἐπὶ Θεὸν ζῶντα	δουλεύειν Θεῷ ζῶντι

2. Act. 14[16]. Même idée dans le discours d'Athènes, Act. 17[30] (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς) et dans Rom. 3[25]. Ces temps passés, où Dieu semblait dormir, sont toujours opposés au présent, à la plénitude des temps, Gal. 4[4], Eph. 1[10]. On voit là un plan divin qui se déroule et l'objection contre la providence se tourne en argument.

3. Act. 14[17] : οὐκ ἀμάρτυρον αὑτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν οὐρανόθεν, ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. Les trois participes dépendent de οὐκ ἀμάρτυρον αὑτὸν ἀφῆκεν, mais ils ne sont pas coordonnés, ils sont subordonnés. Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage, *vu* qu'il répand ses bienfaits du haut du ciel (en faisant rapporter οὐρανόθεν à ce qui suit on obtiendrait une phrase trop gauche); or ces bienfaits *consistent* en particulier dans les pluies et la succession

l'univers parle déjà bien haut à notre esprit; mais les attentions providentielles qui s'y manifestent s'adressent à la fois à l'esprit et au cœur. Du haut du ciel, Dieu répand ses bienfaits sur le monde et chacun de nous y a sa part. De tous ces bienfaits le plus sensible est la fertilité de la terre, fécondée par les pluies périodiques et par le retour régulier des saisons propices à la maturation des fruits. A ce spectacle qui le touche de près, le cœur de l'homme s'ouvre à la joie. C'est encore un bienfait divin qui provoque instinctivement et d'une manière irrésistible le sentiment religieux. Voilà le témoignage que Dieu se rend à lui-même. L'erreur du polythéisme fut de s'arrêter à mi-chemin, de rendre un culte aux forces de la nature au lieu d'en adorer l'auteur. Les trois attributs de Dieu spécialement mis en relief — l'impassibilité, la puissance créatrice, la providence bienfaisante — sont aussi les plus accessibles à la raison humaine[1].

Harangue d'Athènes. — Le discours de Paul à Athènes nous jette en plein milieu païen. L'aspect de cette ville polie et moqueuse, superstitieuse et sceptique, curieuse et frivole, semble l'avoir décontenancé. Il se rongeait intérieurement à la vue des innombrables idoles dont fourmillaient les temples, les rues et les carrefours. On voyait partout des ex-voto, des hermès, des autels; il y en avait de dédiés à des divinités anonymes. Paul aperçut un monument avec cette inscription : Au Dieu inconnu. L'idée ne lui vint point — elle ne pouvait pas venir à un Juif — qu'il fût consacré au Dieu véritable; mais sa pitié redoubla pour ces pauvres aveugles qui, ne trouvant pas dans leur panthéon de quoi satisfaire leur soif du divin,

---

des saisons; ces sources de fécondité *à leur tour* enivrent de joie et disposent à la gratitude le cœur de l'homme.

1. Les apôtres protestent d'abord qu'ils ont une chair *passible* comme tous les autres hommes (ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι, cf. Jac. 5[17]) et qu'ils ne sont donc pas des dieux immortels, l'*impassibilité* (ἀπάθεια) étant le privilège reconnu de la divinité. — Le Dieu vivant est défini comme *créateur universel* par le formule biblique ordinaire (Ex. 20[11]; Ps. 146[6]; Is. 37[36]; Jer. 32[17]; cf. Act. 4[24]). — Par contre, le dogme de la *providence* prend le tour apologétique particulier à Paul. Il s'agit d'expliquer pourquoi Dieu a permis les égarements des hommes et retardé si longtemps son intervention surnaturelle.

s'en allaient invoquer un Dieu sans nom, adorateurs inconscients de la perfection invisible et d'un mystérieux au-delà. Cette circonstance devait bientôt lui fournir un exorde approprié.

Un jour qu'il se promenait dans l'Agora, encombré d'oisifs, de sophistes et de brocanteurs, quelques disciples d'Épicure et de Zénon, désireux de l'entendre, l'entraînèrent vers l'Aréopage, sans doute pour l'écouter plus à l'aise sans être distraits par les cris des boutiquiers et le tumulte des passants[1]. L'attitude des auditeurs était peu encourageante; la curiosité et l'esprit de critique, si naturels aux Athéniens, dominaient; l'ironie perçait sous l'écorce d'une politesse affectée. Le début de Paul fut remarquable d'à propos, de couleur locale et d'atticisme : « Athéniens, je vous vois en tout les plus religieux des hommes. Comme je considérais en passant vos sanctuaires j'ai trouvé un autel avec cette inscription : Au Dieu inconnu. Eh bien! ce que vous vénérez sans le connaître je viens vous l'annoncer[2]. » Pour ne pas froisser leurs susceptibilités jalouses, sans trahir les droits de la vérité, il se sert d'un mot admirablement choisi. Il désigne leur amour du merveilleux et leur passion du divin par un terme qui signifie piété ou superstition, selon qu'il est l'expression du sentiment religieux normal ou dévoyé. Les auditeurs pouvaient y voir un éloge et, dans leur disposition d'esprit, ils devaient s'attacher au sens le plus favorable. En leur promettant de résoudre l'énigme du Dieu inconnu, Paul piquait leur attention. Ce Dieu anonyme auquel ils érigeaient des autels sans le connaître et le Dieu véritable avaient pour caractère commun d'être ignorés et mystérieux. Ignoré,

---

1. Sur la *couleur locale* du récit des Actes on lira avec intérêt E. Curtius, *Paulus in Athen* (dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 9 nov. 1893, t. XLIII, p. 925-938). M. Curtius croit que l'Aréopage dont parle saint Luc est le bureau de l'archonte-roi, dans l'Agora ou près de l'Agora (Portique royal), où furent jugés Socrate et Euthyphron.

2. Act. 17[22-23] : κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. Le mot δεισιδαίμων n'avait pas anciennement un sens défavorable. Dans Xénophon et Aristote il est synonyme de θεοσεβής, « pieux ». Cependant, au temps de saint Paul, on le prenait souvent au sens de superstitieux. La religiosité des Athéniens était proverbiale. Cf. Josèphe, *Contra Apion.*, II, 11; Pausanias, *Attic.*, 24.

« le Dieu qui a créé le monde et tout ce qu'il renferme, le Seigneur de la terre et du ciel » ne devrait pas l'être, car le témoignage qu'il se rend à lui-même dans ses ouvrages parle clairement à tous les esprits. On remarquera que l'Apôtre n'appuie pas sur la preuve de l'existence de Dieu. Le néo-platonisme exerçait dès lors assez d'influence sur les diverses écoles philosophiques, pour qu'on ne niât point, du moins en théorie, l'existence d'un Dieu suprême, bien supérieur aux pauvres divinités du polythéisme vulgaire. Se souvenant que la plupart de ses auditeurs sont stoïciens et épicuriens, Paul insiste sur le dogme de la providence, défiguré par les uns comme par les autres, et sur la nature de Dieu dont stoïciens et épicuriens se faisaient une si fausse idée. « Dieu a fait habiter toutes les races humaines issues d'un seul homme sur toute la surface de la terre, leur assignant des temps marqués et des habitations fixes, pour y chercher Dieu, si toutefois ils le découvrent et le trouvent, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes :

Nous sommes de sa race. »

Les vérités clairement énoncées dans ce passage sont les suivantes : 1. L'unité de l'espèce humaine opposée aux fables des cosmogonies païennes (ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων). — 2. La providence divine qui distribue l'humanité sur la surface de la terre (ἐποίησε... κατοικεῖν), sépare les diverses nations par des bornes naturelles, mers, fleuves ou montagnes (ὁροθεσίας), fixe à toutes des temps déterminés (ὁρίσας προστεταγμένους καίρους), soit les siècles comptés où se déroule leur histoire, soit les retours périodiques des saisons, d'où dépendent en grande partie la salubrité des climats et la fécondité du sol. — 3. L'obligation imposée à l'homme de chercher Dieu (ζητεῖν τὸν Θεόν), obligation fondée sur une volonté positive de Dieu qui en fait un des motifs de sa conduite providentielle. — 4. La possibilité de le trouver, corrélative au devoir de le chercher. Ce dernier point exige quelque explication.

Dieu n'est pas loin de nous; il est en nous et nous sommes

en lui : c'est une vérité que les païens eux-mêmes avaient entrevue et que les stoïciens étaient sans doute moins disposés que personne à contester. Et nous ne sommes pas en lui comme dans un élément étranger, tel qu'est l'oiseau dans l'air ou le poisson dans l'eau; nous sommes non seulement perdus dans son immensité mais contenus en lui comme dans notre cause efficiente, qui à tout moment nous redonne la vie, le mouvement et l'être, en nous les conservant[1]. C'est pour cela qu'il est si proche de nous, de notre intelligence; et c'est pour cela qu'il est si facile de le sentir (ψηλαφήσειαν) et de le trouver (εὕροιεν). Que ce soit bien là l'idée de Paul, la raison qu'il donne de ce voisinage le prouve : « Car nous sommes de sa race. » Dieu est plus que notre cause efficiente, il est notre cause exemplaire. Nous sommes faits à son image : et, bien que les poètes cités par l'Apôtre ne l'entendissent pas au sens biblique, leur formule, prise en elle-même, était l'expression d'une vérité profonde.

Saint Paul tire en passant quelques conséquences de ses principes et les enlace avec beaucoup d'art dans la trame de son enseignement. Il a déduit l'immensité de Dieu de son souverain domaine sur la terre et le ciel; son indépendance, de sa toute-puissance créatrice; il déduit maintenant sa spiritualité du fait que l'homme est à son image. Certes, l'intelligence suprême, dont nous sommes une étincelle, ne saurait ressembler aux œuvres de l'artisan ni aux produits de son imagination. Fort habilement, l'Apôtre se sert du mot dont les philosophes et les poètes avaient coutume de faire usage pour désigner la nature supérieure et transcendante, qui résumait à leurs yeux tout le divin (τὸ θειόν) et qui n'avait rien de commun avec les déités du panthéon populaire.

Tant que le missionnaire resta sur le terrain philosophique, tous l'écoutèrent en silence et avec attention. Ils se souve-

1. Cornelius a Lapide explique ainsi la phrase : « Sumus in ipso, primo *in quantum sumus per ipsum*, tanquam in causa efficiente et conservante tanquam continuo creante; secundo *tanquam in continente et loco divino*; sicut enim omne esse manat ab essentia Dei et omne tempus ab æternitate Dei, ita omne spatium ab immensitate Dei; ... tertio *juridice*, id est in Dei dominio et jurisdictione. »

naient d'avoir lu quelque chose de semblable dans les auteurs classiques. Ces hautes idées sur la nature de Dieu n'étaient pas pour déplaire aux stoïciens; malgré leur tendance à verser dans le panthéisme, ils tenaient eux-mêmes un langage peu différent. De leur côté, beaucoup d'épicuriens, honteux de ce que leur système avait de grossier et d'abject, s'étaient à la longue teintés de platonisme. Mais tout cela n'était qu'un exorde et le passage au vrai sujet du discours rompit le charme. Paul n'en put prononcer qu'une seule phrase encore inachevée. Il eut soin d'ailleurs d'y mettre la quintessence de sa prédication aux Gentils : « Dieu, sans tenir compte des temps d'ignorance, intime maintenant partout aux hommes d'avoir tous à se repentir, vu qu'il a fixé un jour où il jugera le monde dans la justice, par l'homme qu'il a désigné, l'accréditant auprès de tous en le ressuscitant des morts... » A ce mot de résurrection les uns se mirent à ricaner; les autres, cachant leur déception sous une vague formule de politesse, lui dirent non sans quelque ironie : « Là-dessus nous t'écouterons une autre fois. » Paul dut s'arrêter sans même avoir pu prononcer le nom de Jésus. S'il se consola de son demi-succès par un petit nombre de conversions, il jugea néanmoins qu'Athènes n'était pas encore mûre pour l'Évangile et il partit pour Corinthe.

CHAPITRE II

CORRESPONDANCE AVEC THESSALONIQUE

Les deux Épîtres aux Thessaloniciens, écrites dix-huit ans environ après la conversion de Paul[1], marquent bien la transition entre l'enseignement oral, simple et familier, et les controverses dogmatiques des grandes lettres. Avant de les aborder, disons quelques mots du genre épistolaire de l'Apôtre.

I. LES LETTRES DE PAUL.

Traits généraux. — Affectueux, courtois, délicat, plein de vivacité, d'abandon, d'ironie fine, avec le talent de s'insinuer dans l'esprit des autres, de comprendre leurs joies et leurs peines et de les partager, qu'on a si bien nommé le don de sympathie, Paul était éminemment doué pour le genre épistolaire. Sans étude et sans recherche, il s'est créé une manière où la spontanéité et le naturel s'allient heureusement à la profondeur des pensées et à la vigueur de la dialectique. Ce qu'on y admire le plus c'est le contraste dans la même page, dans la même phrase, des plus hauts enseignements de la théologie et des applications les plus familières de la vie pratique. Toutes ses lettres ont un air de famille très prononcé. La marche en est presque toujours la même : suscription solennelle très caractéristique, éloge des destinataires sous forme d'action de grâces, énoncé du sujet, preuves et confirmations; conclusions parénétiques, salutations et recommandations, souhait final et bénédiction de la propre main de l'Apôtre. Quelquefois la parénèse est si développée qu'elle forme une partie distincte et la division de l'Épître devient binaire; elle est ter-

1. Vers l'an 52, au milieu du second voyage apostolique.

naire quand l'exposé historique prend des proportions insolites. Le plus souvent, l'objet principal en occupe le centre.

Paul n'écrivait pas lui-même ses lettres; il se contentait d'ajouter un mot de sa propre main, en guise de signature. L'habitude de dicter était alors si commune que « dicter » signifiait « composer ». Certaines allusions des anciens feraient supposer que le labeur matériel du scribe était considéré comme incompatible avec le travail du penseur. L'Apôtre se conformait à cet usage[1] qui peut expliquer plus d'une particularité de son style, les phrases inachevées, les changements de construction, les incidentes et les parenthèses sans nombre, les passages brusques d'une idée à l'autre et les retours fréquents d'une même idée. En relisant l'Épître, loin d'en corriger les négligences, il y ajoutait des surcharges et des digressions nouvelles qui montrent sa suprême indifférence pour son renom d'auteur et son entier dédain pour le métier de puriste.

Lettres ou épîtres? — Les écrits de saint Paul sont-ils des lettres ou des épîtres? La question peut paraître bizarre; elle n'est ni sans intérêt ni sans importance, soit pour l'exégète soit pour le théologien. La lettre est une conversation à distance. Un épistolographe de l'antiquité la définit très bien : « Un écrit exprimant à une personne absente ce qu'on aurait à lui dire de vive voix si elle était présente. » Sans l'éloignement, la lettre n'aurait plus de raison d'être : une visite la remplacerait. Ce qui la distingue de l'épître ce n'est pas la longueur, car il y a des conversations très longues; ni le sujet, puisqu'une conversation peut rouler sur les questions les plus sérieuses; ni le style, certaines personnes ayant naturellement

1. Peut-être l'Épître à Philémon (19) doit-elle être exceptée; mais il n'y a pas lieu d'étendre l'exception à l'Épître aux Galates (6^{11}). Nous connaissons un des secrétaires de Paul, Tertius (Rom. 16^{22}). Renan (*Saint Paul*, p. 232) en sait beaucoup plus long : « Timothée se forma vite à remplir auprès de son maître les fonctions de secrétaire, et, comme sa langue devait un peu ressembler à celle de Paul, il le remplaça fréquemment. Il est probable que dans les Épîtres et peut-être dans les *Actes* nous avons plus d'une page de Timothée : telle était la modestie de cet homme rare que nous n'avons aucun signe certain pour les retrouver. » Aucune note ne justifie cette assertion extraordinaire qui témoigne, chez son auteur, d'une imagination peu commune.

un ton oratoire et un langage châtié; ni le fait de n'être pas publiée : il est des épîtres, destinées par leurs auteurs à la publicité, qui n'ont jamais vu le jour; et telle lettre exhumée des vieilles cités égyptiennes a eu récemment les honneurs d'une publicité à laquelle son auteur ne s'attendait guère. Ce qui distingue la lettre de l'épître c'est que l'une est une composition destinée au public et l'autre une communication intime et privée.

Il ne faut pas s'imaginer que les anciens fussent moins que nous jaloux d'assurer le secret des lettres. Les Romains scellaient dans le plomb, la poix ou la cire, les extrémités du cordon qui assujettissait leurs tablettes, pour en soustraire le contenu aux regards indiscrets; les Grecs poussaient souvent la précaution jusqu'à introduire ce lien à travers les spires du rouleau de papyrus qu'on ne pouvait plus violer sans le déchirer; enfin les habitants de la Chaldée et de l'Assyrie recouvraient leurs correspondances d'une enveloppe d'argile qui, une fois durcie au feu, ne cédait qu'au marteau. Toute lettre véritable est secrète de sa nature. Bien qu'elle soit la propriété du destinataire, celui-ci n'a jamais eu le droit de la publier du vivant et sans l'agrément de son correspondant. Les lettres fictives ne sont pas des lettres, les lettres publiques non plus; et les lettres *ouvertes* sont si peu des lettres qu'on ne prend pas toujours la peine de les envoyer à leur destinataire. Mais, entre ces genres extrêmes, il est des nuances infinies. Il y a la lettre circulaire, parfois si voisine de l'épître qu'elle s'en distingue à peine. Il y a la lettre collective, qui tourne si aisément à l'épître. Il y a la lettre où l'auteur, n'entendant pas restreindre à un seul lecteur le bénéfice de sa composition, vise un public plus étendu par-dessus le destinataire effectif. Il y a enfin la lettre dont on prévoit la divulgation et qui perd d'autant plus de son caractère intime et privé que l'écrivain est obsédé davantage par la perspective d'un public indéterminé. Cicéron a très bien observé ce phénomène psychologique[1]. Qui peut douter que la préoccupation

1. *Ad familiar.* xv, 21, 4 : Aliter enim scribimus quod eos solos quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus.

des lecteurs étrangers n'ait quelquefois fait dévier la plume de nos plus célèbres épistolaires? Leurs lettres sont des épîtres dans la mesure où l'image d'un public possible flotte devant leur pensée.

C'est à l'un de ces genres intermédiaires qu'appartiennent toutes les lettres de Paul. Que manque-t-il à cette page charmante qu'est le billet à Philémon pour être une lettre dans toute la force du terme? Quoi de plus familier, de plus personnel, de plus vivant? Paul y paraît en ami, en père, plutôt qu'en apôtre. Cependant, à y regarder de près, il associe à Philémon, outre Appia et Archippe qui peuvent être de la famille, toute la communauté chrétienne[1]. C'est donc une lettre collective. Aussi l'Apôtre passe-t-il naturellement et sans y songer du singulier au pluriel : « Prépare-moi un logement, car j'espère vous être bientôt rendu[2]. » Il n'aura pas cru nécessaire de la fermer; il a dû la remettre ouverte aux mains d'Onésime qui n'en pouvait ignorer le contenu.

Les Pastorales sont des lettres d'administration. Paul les écrit en vertu de son autorité apostolique[3] et il y parle à ses délégués comme un supérieur à ses mandataires. Peut-être contenaient-elles des détails trop intimes pour être lues intégralement à l'église en présence des principaux intéressés, mais il est certain que Paul, dans sa pensée, joint toujours à Tite et à Timothée la communauté chrétienne dont ils ont temporairement la charge. Oubliant parfois qu'il s'adresse à un seul correspondant, il généralise ses avis et ses ordres; il salue directement l'église d'Éphèse et celle de Crète; il va du singulier au pluriel avec une facilité extrême : « Que la grâce soit avec vous[4] » ou : « avec vous tous[5] ». Si cela ne suffit pas pour ôter aux Pastorales le caractère de véritables lettres, cela montre du moins que l'Apôtre, soit qu'il prêche soit qu'il écrive, souhaite à sa parole le plus de retentissement possible, que ses communications ne sont pas d'ordre tout à fait privé et que, loin de fuir la publicité, il l'appelle de tous ses vœux.

Les lettres aux Thessaloniciens, aux Galates et aux Philip-

1. Philem. 2. — 2. *Ib.* 22. — 3. Παῦλος ἀπόστολος en tête des trois.
4. 2 Tim. 4^{22}. — 5. Tit. 3^{15}.

piens ont cela de commun avec le billet à Philémon et les Pastorales qu'elles doivent leur existence à un besoin passager des destinataires et qu'elles n'auraient pas été écrites si Paul avait pu se rendre en personne auprès de ses néophytes. A ce point de vue, ce sont aussi de véritables lettres. Mais si elles eurent à l'origine un caractère personnel, elles n'ont rien de secret. L'Apôtre prévoit qu'elles circuleront et il n'a garde de s'y opposer. Sachant que ses lettres passent de main en main[1], il a soin de prémunir les fidèles contre les faussaires et il coupe court aux supercheries en envoyant un spécimen de son écriture[2]; mais l'idée ne lui vient pas d'arrêter cette divulgation qui, au contraire, comble ses désirs.

Par la nature de leur contenu, celles qu'il adressait aux Corinthiens et aux Colossiens semblaient ne pas devoir sortir de ces églises. Il y reprend sévèrement les coupables; il corrige les désordres de Corinthe avec une rigueur dont il fut tenté de se repentir; il condamne sans ménagement les erreurs des Colossiens. Cependant il exige que la lettre envoyée aux fidèles de Colosses soit communiquée aux chrétiens de Laodicée qui en retour enverront celle dont ils sont les dépositaires[3]. Les lettres de Paul circulent de son vivant — et par ses ordres — dans les autres églises. Les Corinthiens pouvaient-ils garder le dépôt exclusif de lettres destinées « aux saints de toute l'Achaïe[4] » ou même, par delà l'horizon étroit de la Grèce, « à tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit[5] »?

Si la lettre est d'autant moins lettre que le destinataire est moins déterminé et l'objet de la correspondance moins personnel, celle que Paul adresse aux Romains devrait plutôt s'appeler épître. Paul écrit à une église qu'il ne connaît encore que de réputation et, sauf le motif de préparer le terrain d'un prochain apostolat, on ne voit point pourquoi il expose aux Romains de préférence à d'autres sa thèse sur la justification et sur les rapports entre la Loi et l'Évangile. En qualité de circulaire, l'Épître aux Éphésiens est plus impersonnelle encore et ses destinataires plus indéterminés. Pour sentir la différence

---

1. 2 Thess. 2^{2}. — 2. *Ib.* 3^{18}. — 3. Col. 4^{16}. — 4. 2 Cor. 1^{1}. — 5. 1 Cor. 1^{2}.

qui existe entre ces deux genres d'écrits, il n'y a qu'à comparer ensemble les Épîtres aux Romains et aux Galates d'une part et les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens de l'autre.

Pluriel épistolaire. — Paul a coutume d'inscrire en tête de ses lettres le nom de ses compagnons d'apostolat. Ce fait n'est pas sans portée dans la question présente : il ôte au caractère personnel et privé de ses correspondances et les transforme pour ainsi dire en documents semi-officiels, susceptibles d'une publicité de plus en plus large. Non pas qu'il faille attacher trop d'importance à l'emploi du pluriel au lieu du singulier. Si la théorie d'après laquelle Paul, lorsqu'il parle de lui au pluriel, s'associe toujours mentalement soit les chrétiens en général soit ses compagnons d'apostolat, est insoutenable, il faut des prodiges de subtilité — et d'une subtilité de mauvais aloi — pour découvrir dans ce « nous » une nuance de modestie ou d'autorité, ou quelque autre intention spéciale. Cette figure de rhétorique était si commune chez les contemporains lettrés et illettrés du grand Apôtre qu'elle avait perdu toute signification particulière[1].

Arrivés au bout de notre enquête, nous avons le droit de conclure que tous les écrits de Paul sont de vraies lettres, réellement envoyées à leurs destinataires pour suppléer l'absence de l'Apôtre et parer à des nécessités plus ou moins urgentes. Mais, ni dans les vues de l'auteur ni aux yeux de ses correspondants, elles n'étaient faites pour rester la propriété exclusive d'une famille ou d'une église; elles devaient prolonger dans le temps et l'espace la prédication de Paul; c'étaient des épîtres que les communautés chrétiennes s'empressèrent de collectionner et qu'elles prirent de bonne heure l'habitude de lire publiquement dans les réunions liturgiques.

---

1. Exemples dans Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, t. I (1906), p. 86. Il existe sur le sujet une thèse de Dick, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*, Halle, 1899. Le mélange continuel du singulier et du pluriel dans un chapitre (2 Cor. 10) où Paul parle certainement de sa personne et où il se distingue formellement de tous ses compagnons (2 Cor. 10[1] : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος), défie toute théorie et ne s'explique que par l'usage du temps.

NOTE E. — CARACTÈRES DES LETTRES DE PAUL

I. STRUCTURE DES LETTRES DE PAUL.

On distingue dans les Épîtres de saint Paul quatre parties qui peuvent se subdiviser encore : la suscription, l'entrée en matière, le corps de la lettre, la conclusion.

1. *La suscription.* — Les suscriptions comprennent toujours trois parties se succédant dans l'ordre suivant : A) Nom et qualité des correspondants; B) noms, titres et éloges des destinataires; C) souhaits de Paul et de ses compagnons.

A) Paul se donne ordinairement le titre d'apôtre (sauf 1 et 2 Thess., Phil. et Philem.). Le plus souvent il s'adjoint des compagnons : a) *Timothée,* avec le titre de frère (2 Cor., Col., Philem.), de serviteur de J.-C. (Phil.), sans titre (1 et 2 Thess.); b) *Sosthène,* avec le titre de frère (1 Cor.); c) *Silvain* ou *Silas,* sans titre mais avant Timothée (1 et 2 Thess.); d) *tous les fidèles* qui sont avec lui (Gal.).

B) Quand elles ne sont pas personnelles, comme les Pastorales, les Épîtres sont adressées : à une église particulière (1 et 2 Thess.) ou aux églises d'une région (Gal.) ou aux membres d'une église (Rom., Col.) ou aux fidèles et au clergé (Phil.) ou à une église spéciale et à tous les chrétiens d'une province (2 Cor.) ou à une église et à ses membres, ainsi qu'aux chrétiens du monde entier (1 Cor.) ou à des particuliers en même temps qu'à l'église locale (Philem.). Même dans les lettres personnelles il y a un salut pour l'église. La mention des destinataires, collectifs ou individuels, est toujours suivie d'un éloge ou d'épithètes honorifiques (sauf Gal.).

C) Les biens souhaités aux destinataires sont la *grâce* et la *paix* (1 et 2 Tim. ajoutent la *miséricorde*). Ces biens sont décrits comme venant de Dieu notre Père (Col.) ou de Dieu notre Père et du Seigneur J.-C. (2 Thess., 1 et 2 Cor., Rom., Eph., Phil., Philem.) ou de Dieu le Père et de N.-S. J.-C. (Gal., 1 et 2 Tim., Tit.). 1 Thess. n'indique pas la provenance.

2. *L'entrée en matière.* — Les lettres de Paul (excepté Gal., 1 Tim. et Tit.) débutent par un acte de remerciement (εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, Rom., 1 Cor., Phil., Philem.; εὐχαριστοῦμεν, Col., 1 Thess.; εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, 2 Thess.; χάριν ἔχω, 2 Tim.) ou une sorte de doxologie (εὐλογητὸς ὁ Θεός, 2 Cor., Eph.). L'absence de cette formule dans l'Épître aux Galates et la substitution d'une formule de reproche (θαυμάζω) s'expliquent par l'émotion indignée de Paul aux nouvelles fraîchement reçues de Galatie. Le ton plus familier des Pastorales peut rendre compte de l'exorde *ex abrupto* dans l'Épître à Tite et la première à Timothée. — A l'action de grâces se rattache naturellement l'éloge des destinataires, quelques souvenirs du passé, des détails sur les conjonctures présentes, heureuses ou tristes, car tout sert à Paul de motif de remerciement. Parfois l'action de grâces se prolonge au point d'envahir la plus grande partie de l'Épître et d'en constituer le cadre (1 Thess.); d'autres fois elle est nettement séparée du corps de la lettre (1 Cor., 2 Cor., Phil.); le plus souvent elle finit par se perdre dans le sujet principal qu'elle amène insensiblement (Rom., Eph., Col., 2 Thess., 2 Tim., Philem.).

3. *Le corps de la lettre.* — L'ossature interne de l'Épître est naturellement très variée suivant la différence des sujets à traiter. Lorsque le

sujet est une thèse (comme dans Rom., Gal., Eph. et Col.), la proposition est généralement énoncée dès le début après l'entrée en matière et les autres préliminaires : Rom. 1[17]; Gal. 2[16]; Éph. 1[22-23]; Col. 1[15-18]. Le développement théologique est méthodique et régulier dans les Épîtres aux Romains et aux Galates; il est plus libre et plus oratoire dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Les lettres à thèse présentent cette particularité que la morale est nettement séparée du dogme, de sorte que la division y est binaire (Rom. I-XI et XII-XVI; Gal. I-IV et V-VI; Eph. I-III et IV-VI; Col. I-II et III-IV). Les lettres à sujet multiple, telles que les Épîtres aux Corinthiens et les Pastorales, ne se laissent pas diviser suivant ce principe; car la parénèse y est aussi multiple que le dogme. On peut distinguer deux parties dans la première aux Corinthiens (I-VI, abus; VII-XVI, réponse aux doutes et aux questions), trois dans la seconde aux Corinthiens (I-VII, apologie; VIII-IX, collecte; X-XIII, polémique). La division deviendra aussi ternaire dans l'Épître aux Galates si l'on considère l'historique, qui remplit presque entièrement les deux premiers chapitres, comme une section à part. Elle est peu apparente dans les autres Épîtres. Elle n'existe pas dans le billet à Philémon.

4. *La conclusion.* — Cette partie de l'Épître est très caractéristique. Elle débute en général par des communications personnelles, des nouvelles d'ordre intime, accompagnées d'une recommandation en faveur du messager. Puis vient d'ordinaire une liste plus ou moins longue de salutations. A ce moment, Paul saisit lui-même la plume et ajoute quelques mots ou quelques phrases de sa propre main. On peut prendre la conclusion de l'Épître aux Colossiens comme exemple typique ; mais chaque Épître a ses particularités intéressantes.

II. ORIGINALITÉ DES LETTRES DE PAUL.

L'antiquité classique ne nous offre rien qui ressemble, soit pour la structure, soit surtout pour le ton, au genre épistolaire de l'Apôtre. On s'en rendra mieux compte en rapprochant de l'Épître à Philémon une lettre de Pline le Jeune, adressée à un ami sur un sujet presque identique et dans des circonstances toutes pareilles :

C. Plinius Sabiniano suo salutem.

Libertus tuus, cui succensere te dixeras, venit ad me, advolutusque pedibus meis, tanquam tuis, hæsit. Flevit multum, multumque rogavit; multum etiam tacuit : in summa, fecit mihi fidem pœnitentiæ. Vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit. Irasceris, scio; et irasceris merito, id quoque scio; sed tunc præcipua mansuetudinis laus, cum iræ causa justissima est. Amasti hominem et, spero, amabis; interim sufficit ut exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit : quod exoratus excusatius facies. Remitte aliquid adolescentiæ ipsius, remitte lacrymis, remitte indulgentiæ tuæ; ne torseris illum, ne torseris etiam te. Torqueris enim cum tam lenis irasceris. Vereor ne videar non rogare sed cogere, si precibus ejus meas junxero. Jungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui, destricte minatus nunquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem. Nam fortasse iterum rogabo, iterum impetrabo : sit modo tale, ut rogare me, ut præstare te deceat. Vale. (*Epist.* IX, 21. Cf. IX, 24).

On comparera surtout les formules de salutation, sèches et rigides, dont les Romains ne se départaient guère, avec les formules corres-

pondantes, si libres, si variées, si peu conventionnelles, des lettres de Paul. Sur le fond lui-même, voir le parallèle tracé par Lightfoot dans son Commentaire, parallèle qui tourne tout à l'avantage de l'Apôtre.

Pour trouver quelque chose qui ait du rapport avec les lettres de Paul il faut compulser les papyrus récemment exhumés des sables égyptiens. Voici un court billet qui facilitera la comparaison :

'Επαγαθῶς Κλεοπατρᾶτι τῇ ἀδελφῇ πλεῖστα χαίρειν.

Πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σοι (sic) ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι.

Δήλωσόν μοι περὶ ὧν ἔπεμψά σοι.

Ἤθελον καὶ πέμψε (sic) σοί τι ἄλλο, καὶ οὐδεὶς λαμβάνει ὅπως σοι κομίσθῃ.

'Ασπάζομαι Σωκράτην καὶ Μαρκέλλαν καὶ τοὺς σοὺς πάντας κατ' ὄνομα.

Au verso :

'Απόδος τῇ Κλεοπατρᾶτι ἀπὸ 'Επαγαθῶτος.

(Berlin, *Pap.* 7055, du IIe ou du IIIe siècle, d'après *Ægyptische Urkunden,* Berlin, 1898, t. II, nº 384).

Le pieux Épagathos débute, lui aussi, par une prière adressée au Seigneur Sérapis pour la destinataire de l'épître (cf. Rom. 1[10]; Eph. 1[16]; Phil. 1[9]; Col. 1[3]; 1 Thess. 1[2]; Philem. 4). Au lieu du sec et banal ἔῤῥωσο de la langue classique, il se sert de la formule de salutation constamment employée par Paul. Nous possédons aujourd'hui des lettres égyptiennes où ces salutations finales, très développées, rappellent la conclusion de l'Épître aux Romains. Il en est de même des prières et des vœux du début. Dans une lettre de Tasucharion à son frère Nil, par exemple, les salutations finales, où tous les parents et amis sont passés en revue, ne prennent pas moins de 13 lignes. Les souhaits du début occupent 5 lignes et il ne reste que 13 ou 14 lignes pour le corps de la lettre.

L'adresse (distincte de la suscription) était toujours écrite au verso, de manière à rester visible quand la lettre était fermée et scellée. Aucune adresse des Épîtres de Paul ne nous a été conservée. Comme elles ne semblaient présenter aucun intérêt et qu'elles étaient répétées en substance dans la suscription, on négligea de les transcrire.

Le travail de Rendel Harris (*A study in letter-writing,* dans *The Expositor,* 5me série, 1898, t. VIII, p. 161-180) a quelques pages sur l'utilité des papyrus grecs pour l'intelligence des lettres de Paul; mais la fin de l'article prend une direction que le début ne faisait pas prévoir.

III. PUBLICITÉ DES LETTRES DE PAUL.

Nous avons prouvé ci-dessus que les Épîtres de Paul circulaient de son vivant au su et au gré de l'Apôtre; qu'aucune n'était exclusivement réservée à celui pour qui elle était écrite; que, loin de s'opposer à la publication de ses lettres, Paul la désirait toujours et la réclamait parfois. Cette démonstration n'eût pas été nécessaire, sans la thèse récente de M. Deissmann qui, dans ses *Bibelstudien,* Marbourg, 1895, p. 190-252, a consacré à ce sujet une longue et intéressante dissertation. Il l'envisage seulement d'une manière beaucoup plus générale et ne s'occupe de Paul qu'en passant et par voie de corollaire. Il est d'avis que « les écrits authentiques de l'Apôtre sont de vraies lettres et que les considérer comme épîtres c'est leur ôter ce qu'ils ont de meilleur » (p. 235). Cela est vrai dans une certaine mesure, mais on ne doit pas s'enfermer dans ce

dilemme : « Lettres ou épîtres »; il faut tenir compte des genres intermédiaires auxquels appartiennent les écrits de Paul. Que ceux-ci ne soient pas « des traités sous forme de lettres » comme le veut Gericke; d'accord. Mais M. Deissmann oublie trop que les Épîtres de Paul n'étaient pas faites pour rester exclusivement dans le cercle étroit de leurs destinataires immédiats. Peut-être après tout n'est-ce là qu'une querelle de mots, car M. Deissmann cite en l'approuvant cette remarque d'un ancien codex Barberini, III, 36, maintenant au Vatican (*Barber. grec* 317, f° 299), qui contient en effet la vraie définition des lettres pauliniennes : Ἐπιστολαὶ Παύλου καλοῦνται, ἐπειδὴ ταύτας ὁ Παῦλος ἰδίᾳ ἐπιστέλλει καὶ δι' αὐτῶν οὓς μὲν ἤδη ἑώρακε καὶ ἐδίδαξεν ὑπομιμνήσκει καὶ ἐπιδιορθοῦται, οὓς δὲ μὴ ἑώρακε σπουδάζει κατηχεῖν καὶ διδάσκειν. Ainsi les lettres sont le prolongement et le complément de sa prédication et de sa catéchèse; mais la prédication et la catéchèse de Paul n'eurent jamais un caractère strictement privé et personnel.

IV. STYLE DES LETTRES DE PAUL.

Les jugements sur le style de Paul semblent de prime abord assez contradictoires. En général les Pères donnent raison à l'Apôtre quand il se qualifie de ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2 Cor. 11[6]). S. Irénée lui reproche des hyperbates (*Contra hæres.* III, 7, VII, 865), Origène, des façons de parler obscures (*Comment. in Rom. præfat.*, XIV, 833), S. Épiphane, des phrases enchevêtrées (*Hæres.* LXIV, 29, XLI, 1116), S. Grégoire de Nysse, l'emploi de vocables inconnus et d'acceptions inusitées (XLIV, 1324), S. Chrysostome, des négligences de style (*In 1 Cor. hom.* III, 4, LXI, 24), S. Jérôme, des mots impropres (*Comment. in Gal.* VI, 1, XXVI, 426), des solécismes (*Comment. in Eph.* III, 1, XXVI, 478) et des cilicismes (*Ad Algas. epist.* CXXI, 10, XXII, 1030). Bossuet les résume quand il écrit dans son *Panégyrique de saint Paul :* « Il ira cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs; et, malgré la résistance du monde, il y établira plus d'églises que Platon n'y a gagné de disciples, par cette éloquence qu'on a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes, et le plus savant de ses sénateurs passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. » — D'un autre côté, saint Jérôme vante la force, l'énergie, les « tonnerres » de Paul (*Ad Pammach. epist.* XLVIII, 13, XXII, 502), S. Augustin, son admirable éloquence (*De doctr. christ.* IV, 7, XXXIV, 93), S. Chrysostome, son charme et sa puissance de persuasion (*De statuis, hom.* I, 1, XLIX, 15), le païen Longin lui-même, sa passion oratoire et la vigueur de sa dialectique (dans Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IV, p. 445).

Ces appréciations divergentes sont également vraies. La langue de l'Apôtre fourmille d'incorrections; on y remarque surtout des anacoluthes, c'est-à-dire des phrases inachevées ou qui s'achèvent en changeant de construction (Rom. 2[17-21]; 5[12-14]; 9[22]; 16[25-27]; 1 Cor. 14[1]; Gal. 2[6] etc.); les solécismes proprement dits sont rares (2 Cor. 8[23]; Phil. 2[1], mais ce dernier texte doit être corrompu, car Paul ne pouvait pas ignorer le genre de σπλάγχνα dont il fait assez souvent usage); les hébraïsmes, sans être rares, sont moins nombreux qu'on ne pense, en dehors des citations. Malgré ces négligences, qui tiennent à son mépris pour le purisme littéraire, Paul connaît bien son grec; il le parle comme sa langue maternelle et non comme une langue étrangère imparfaitement possédée; il manie

avec une grande dextérité ce qu'il y a de plus délicat dans le langage, les particules; il affectionne les jeux de mots, les paronomases, les antithèses : ce qui suppose un écrivain maître de sa langue : « Avec sa merveilleuse chaleur d'âme, a dit Renan (*Saint Paul*, p. 233), Paul a une singulière pauvreté d'expression. Un mot l'obsède, il le ramène dans une page à tout propos. Ce n'est pas de la stérilité; c'est de la contention d'esprit et une complète insouciance de la correction du style. » Ce jugement ne rend pas pleine justice à l'Apôtre. On ne saurait lui reprocher la pauvreté d'expression. Aucun écrivain du Nouveau Testament ne dispose d'un si riche vocabulaire et n'accumule plus volontiers les synonymes. Les répétitions de mots ne prouvent pas « la pauvreté d'expression »; c'est un procédé dialectique ou oratoire voulu et réfléchi, pour fixer l'attention et pour mieux graver la pensée dans l'esprit du lecteur.

Il y a dans le style de Paul deux particularités curieuses qu'il faut signaler ici parce qu'elles intéressent l'exégèse : les constructions génitives articulées et les séries d'incidentes qui s'attachent aux divers mots d'une même phrase. Voici quelques exemples des constructions génitives, fréquentes surtout dans l'Épître aux Éphésiens : τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2 Cor. 4^{4}), εἰς ἔπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ (Eph. 1^{6}), ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (Eph. 1^{18}) etc. La difficulté de ces locutions provient de ce qu'on ne voit pas toujours quel est le rapport du génitif (possessif, objectif, qualificatif, d'apposition, etc.) au mot qui précède. Une difficulté d'une autre espèce se rencontre dans les séries d'incidentes qui viennent à tout instant briser le fil du raisonnement ou du discours. Exemples : Rom. 1^{1-7}; 2^{5-6}; 3^{21-26}; 4^{11-17}; 9^{22-29}; 15^{14-28}; Eph. 1^{3-14} etc.

Il est très important d'observer les différences de style dans les divers groupes d'Épîtres, dans les membres d'un même groupe et jusque dans les parties d'une même lettre. Ces variations peuvent tenir au sujet traité, au temps et aux circonstances, aux scribes recueillant la dictée de l'Apôtre, à d'autres causes encore; mais la raison principale est à chercher dans le tempérament nerveux et impressionnable de l'auteur, comme aussi dans le caractère plastique de sa langue, étrangère aux préceptes des rhéteurs et ouverte à toutes les influences du dehors. Cf. Sanday, *The Epistle to the Romans*, *Introduction*, p. LII-LXIII.

Une autre particularité de ce style c'est l'accumulation des termes, en apparence synonymes, mais dont la synonymie n'est que partielle. Il convient d'en étudier la nuance exacte soit dans un bon commentaire, soit dans un dictionnaire du Nouveau Testament (dans Cremer ou Thayer, par exemple), soit dans un ouvrage spécial tel que celui de Trench, *Synonyms of the New Testament*.

Sur la syntaxe de saint Paul, on consultera, de préférence aux ouvrages anciens, comme est celui de Lasonder (*De Linguæ Paulinæ idiomate*, Utrecht, 1866), les récentes grammaires de Blass (*Neutestamentliche Grammatik* ², Gœttingue, 1902), de Moulton (*A Grammar of N. T. Greek*, t. I. Prolegomena, Édimbourg, 1906), de Robertson (*A short Grammar of the Greek New Testament*, Londres, 1908; trad. française par Montet, Paris, 1911), de Rademacher (*Neutestam. Grammatik. Das Griechisch des N. T. im Zusammenhang mit der Volksprache*, Tubingue, 1911), sans oublier M. l'abbé Viteau : *Étude sur le grec du N. T. Le verbe; syntaxe des propositions*, Paris, 1893; *Étude sur le grec du N. T. comparé avec celui des Septante : sujet, complément et attribut*, Paris, 1896; etc.

II. LE SECOND AVÈNEMENT DU CHRIST.

Craintes des néophytes. — Ce fut une immense joie au cœur de l'Apôtre, traqué de ville en ville par la haine des Juifs, encore sous le coup de l'insuccès d'Athènes et sentant vivement son isolement à Corinthe, d'apprendre que les néophytes de Thessalonique, laissés par lui en butte à la persécution, soutenaient sans fléchir les assauts d'une furieuse tempête[1]. On vantait partout leur foi, leur constance dans l'épreuve, leur admirable ferveur, leur charité fraternelle[2]. Il y avait cependant une ombre au tableau. Ils s'apitoyaient outre mesure sur le sort de leurs frères privés par la mort d'assister au retour triomphal du Christ que, manifestement, ils jugeaient très proche. Le véritable but de Paul, en leur écrivant, est de corriger la fausse idée qu'ils nourrissaient sur l'état d'infériorité des chrétiens défunts par rapport aux vivants; mais, avant d'arriver au point capital, il épanche son cœur et semble vouloir épuiser le vocabulaire de l'affection. Quels mots charmants de grâce et de pittoresque l'amour lui inspire! Tour à tour il est le père qui exhorte, encourage et ranime chacun de ses enfants; il est la mère qui réchauffe de ses brûlantes caresses son nourrisson bien-aimé. Passionné pour eux, il voudrait leur donner non seulement la vérité et le bonheur, mais sa vie, mais son âme[3]. Les plus hauts enseignements du dogme et de la morale qui relèvent ces traits aimables se perdent, pour ainsi dire, dans cette effusion de tendresse paternelle. Toute la première partie de la lettre est un chant de reconnaissance et une hymne d'actions de grâces; c'est cela qui en fait l'unité et qui en constitue le plan : actions de grâces pour la manière dont les Thessaloniciens ont accueilli et fait fructifier l'Évangile, actions de grâces pour le succès de sa prédication, actions de grâces pour l'heureux retour de Timothée et les bonnes nouvelles dont il est porteur[4]. Cadre très simple, qui prête merveilleusement à l'évocation des souvenirs

1. Act. 16^{9}-18^{4} comparé avec 1 Thess. 3^{1-6}. — 2. 1 Thess. $^{3-6}$.
3. 1 Thess. 2^{7-11}. — 4. Εὐχαριστοῦμεν (1^{2}; 2^{13}). Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν (3^{9}).

et fait de cette lettre où les « vous vous rappelez, vous savez » sont répétés à profusion, une vraie conversation à distance[1].

Parousie. — Fidèle écho de la prédication de Paul, la première Épître aux Thessaloniciens est pleine d'allusions au Juge qui doit venir, au royaume du ciel objet de nos espérances, à la colère de Dieu prête à fondre sur les Juifs infidèles[2], à la sévérité des jugements divins. La *parousie* du Seigneur[3] est nommée quatre fois, et c'est elle, de l'avis de tous, qui fait le sujet principal de la lettre. Il est très probable que l'Apôtre répond à une demande formelle des Thessaloniciens, dont Timothée a pu être l'intermédiaire. La transition brusque et la formule rigide deux fois répétée : « Au sujet des dormants... Au sujet des temps et des circonstances », rappellent exactement les réponses aux doutes des Corinthiens. Entre les deux parties de cette consultation théologique, il y a cette différence que la dernière se contente de faire appel aux souvenirs des néophytes et ne nous laisse pas espérer d'enseignements nouveaux, tandis que la première promet une révélation « au nom du Seigneur ».

« Au sujet des dormants, nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance, frères, afin que vous ne vous affligiez pas comme font les autres qui n'ont point d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, nous devons croire pareillement que Dieu amènera avec lui par Jésus ceux qui dorment. Or nous vous déclarons sur la parole du Seigneur que nous, les vivants, les survivants, à l'avènement du Seigneur, nous ne précéderons pas ceux qui dorment. Le Seigneur en personne, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite nous, les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons transportés dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Que ces paroles vous soient donc un motif de consolation mutuelle. »

« Au sujet des temps et des circonstances, frères, vous

---

1. $1^{3.5}$; $2^{1.2.3.9.11}$; $3^{3.4.6}$; 4^{2}; 5^{2}. — 2. 1^{10}; 2^{12}; 2^{16} etc.
3. 2^{19}; 3^{13}; 4^{15}; 5^{23}.

n'avez pas besoin qu'on vous écrive; car vous savez parfaitement que le Jour du Seigneur vient la nuit comme un voleur. Quand on dira : Paix et sécurité! alors la catastrophe s'abattra soudain sur eux, comme les douleurs de l'enfantement saisissent une femme enceinte; et ils n'échapperont pas. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres pour que ce jour vous surprenne comme un voleur. Tous, vous êtes des fils de lumière et des fils du jour. Non, nous ne sommes pas des fils de la nuit et des ténèbres; ne dormons donc point comme les autres; mais veillons et jeûnons. Ceux qui dorment, dorment la nuit; et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit : mais nous, les fils du jour, jeûnons, revêtus comme d'une cuirasse de la foi et de la charité, ayant pour casque l'espérance du salut. Car Dieu ne nous a pas destinés à la colère mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions soit que nous dormions, nous vivions avec lui. C'est pourquoi consolez-vous mutuellement et édifiez-vous les uns les autres, comme vous le faites[1]. »

Le dernier paragraphe n'annonce pas de révélation nouvelle. « Au sujet des temps et des circonstances » les fidèles savent tout ce qu'ils doivent et peuvent savoir, « que le Jour du Seigneur arrive la nuit comme un voleur ». Toute curiosité à cet égard est vaine et déplacée. Le Jour du Seigneur n'est connu de personne, disent les Synoptiques[2], — pas même du Fils, ajoute saint Marc, — mais il arrivera soudain, quand on s'y attendra le moins. La comparaison du voleur nocturne était classique; elle est employée par saint Matthieu, saint Luc, saint Jean, saint Pierre et saint Paul; elle devait entrer dans tous les sermons sur la parousie[3]. L'image de la femme en travail est empruntée aux prophètes; dans la description dra-

1. 4^{13}-5^{11}. Remarquer la symétrie des deux paragraphes soit pour le début soit pour la finale.

2. Marc. 13^{32}. Cf. Matth. 24^{36}. Rapprocher Act. 1^{7} (οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) de I Thess. 5^{1} (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι) et noter le parallélisme d'idées et de mots.

3. I Thess. 5^{4} (ὡς κλέπτης), 5^{2} (ὡς κλέπτης ἐν νυκτί). La comparaison du voleur est dans Mat. 24^{43}; I Pet. 4^{15}; 2 Pet. 3^{10}; Apoc. 3^{3}; 16^{15}. — Cf. Luc. 12^{39}; c'est la phrase de saint Matthieu dans un autre contexte.

matique du Jour du Seigneur, elle faisait partie obligée du décor; elle est passée ensuite dans le style apocalyptique et peint à merveille la soudaineté de la surprise, de la douleur et de l'abattement[1]. Au point de vue pratique, les Thessaloniciens n'ont pas besoin non plus de conseils; selon le précepte évangélique, ils sont vigilants, ils sont armés : vigilants contre les attaques nocturnes, armés contre les malfaiteurs[2]. Les trois vertus théologales leur servent d'armure : l'espérance de casque, la foi et la charité de cuirasse. Veillant sans répit, il n'y a pas de nuit pour eux; ils sont « les fils du jour et de la lumière ». Le voleur peut venir; il ne les surprendra pas.

Tandis que cette seconde partie ne sort pas du cadre ordinaire des prédications eschatologiques, la première nous met en présence d'une révélation, que l'Apôtre n'avait pas reçue auparavant ou qu'il n'avait pas jugé à propos de communiquer jusqu'ici. Paul la rapporte expressément à une « parole du Seigneur[3] », soit à une parole prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle et non enregistrée par les évangélistes, soit à une parole intérieure attribuée au Maître avec la certitude de l'inspiration. « Au jour de la parousie les vivants ne précéderont pas les morts » : tel est le message qu'il est chargé de transmettre. Les néophytes s'imaginaient qu'à l'arrivée du souverain Juge les vivants auraient sur les morts quelque avantage. Il détruit cette illusion. Au dernier jour, ni les morts n'envieront les vivants ni les vivants ne plaindront les morts.

---

1. Mat. 24^{8}; Marc. 13^{8} : ἀρχὴ ὠδίνων, comme notre ὥσπερ ἡ ὠδίν, rappelle les nombreux textes des prophètes relatifs au Jour du Seigneur, Is. 13^{6-8}; 37^{3}; Jer. 13^{21}; 22^{23}; 27^{43}; Os. 13^{13}; Mich. 4^{9}. Cette image des douleurs de l'enfantement revêt d'ailleurs plusieurs nuances de sens : elle exprime tantôt la *douleur*, tantôt la *certitude*, tantôt la *proximité* de l'événement qu'elle présage, tantôt, comme dans 1 Thess. 5^{3}, la *soudaineté* (αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ). Saint Luc, 21^{34}, se sert aussi, pour peindre la même pensée, du mot αἰφνίδιος et de la comparaison d'un *piège* qui tombe à l'improviste.

2. Les recommandations apocalyptiques relatives à l'attente du grand Jour portent principalement sur la vigilance, la sobriété et la nécessité d'être armé. Mat. 24^{36-51}; Marc. 13^{37} (γρηγορεῖτε); Luc. 21^{34-36} (ἀγρυπνεῖτε); Cf. 12^{45}; Apoc. 16^{5}; 1 Petr. 1^{13}. L'idée d'armure, empruntée à l'Ancien Testament (Is. 59^{17}; Sap. 5^{19}; Bar. 5^{2}), est traitée par saint Paul (Eph. 6^{14-17}; 1 Thess. 5^{8}) avec une grande liberté.

3. 1 Thess. 4^{15} : Τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου.

Morts et vivants iront ensemble au-devant du Seigneur, les uns avec leur corps actuel transfiguré et transformé, les autres avec leur corps d'autrefois reconstitué et glorifié; ensemble ils seront emportés dans l'espace, ensemble ils rejoindront leur chef et commenceront avec lui un règne sans fin. S'il existe une différence, elle est plutôt en faveur des morts, car ils ressusciteront *d'abord* (πρῶτον), avant que la présence du Christ glorieux ne transforme les vivants.

Le tressaillement de la nature, la nuée qui sert de char ou de trône au Juge, le cortège des anges, la clameur des assistants, l'éclat de la trompette sont des traits communs à toutes les apocalypses[1]. Ils sont empruntés à la terrifiante apparition de Jéhovah sur le Sinaï, qui avait imprimé à l'imagination nationale un ineffaçable souvenir. Dans quelle mesure ces allusions au passé se vérifieront-elles dans l'avenir; et quelle peut être la part de l'image ou du symbole? C'est le secret de Dieu.

Perspective prochaine. — Fait indéniable : les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à la fin des temps et saint Pierre se voyait contraint de justifier les longs délais du Christ[2]. Leur erreur, faite en partie de désir et d'espérance, tenait aussi au préjugé universel des Juifs de cette époque, à une appréciation pessimiste des événements contemporains, peut-être à une fausse interprétation de la parole du Sauveur : « Cette génération ne passera pas sans que tout cela n'arrive[3]. » On s'obstinait à croire que quelques privilégiés, comme le disciple bien-aimé, vivraient jusque-là. Il n'était pas jusqu'au nom de *parousie* (présence), par lequel on avait coutume de désigner le retour triomphal du Christ, qui ne réveillât l'idée d'une venue prochaine; et l'on sait que les prophètes, habitués à projeter sur le même plan les événements futurs, semblent faire coïncider le début de l'ère messianique avec la consommation des choses. Paul a-t-il partagé l'illusion commune? En principe, rien ne s'y oppose; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas en tout cas donner la connaissance du dernier jour que le Père céleste s'est réser-

---

1. Trompette et anges (Mat. 24^{31}; cf. Marc. 13^{27}) nuées (Mat. 24^{30}; 26^{64}; Marc. 13^{26}; 14^{62}; Luc. 21^{27}; Dan. 7^{13}) etc. — 2. 2 Petr. 3^{9}. — 3. Mat. 24^{34}; etc.

vée. En dehors de la vérité dont il est le dépositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances, se porter à la recherche du vrai par les moyens dont disposent les autres hommes. Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur. Paul, qui sait mieux que personne que la date du dernier jour n'entre point dans l'objet de la révélation, n'enseigne pas que le monde va finir; il déclare formellement que la fin n'est pas imminente; mais, à défaut de lumière spéciale, il s'en tient au mot de l'Évangile[1]. Pourtant il ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles. Sans doute ces paroles : « Nous les vivants, nous les survivants, nous irons au-devant du Seigneur[2] », ne préjugent rien, l'Église ne mourant pas et tous les chrétiens pouvant s'identifier avec elle comme s'ils devaient assister, dans un avenir lointain, à ses triomphes et à ses épreuves. Néanmoins l'Apôtre parlerait-il de la sorte s'il avait la perception nette que des milliers d'années le séparent du terme? Plus tard la perspective s'éloignera. Plus le monde durera, plus on s'habituera à le voir durer. L'idée de parousie deviendra plus rare; le mot lui-même finira par se perdre. Mais nous ne pouvons admettre, avec certains exégètes modernes, que l'esprit de Paul ait évolué dans le court laps de temps qui s'écoule entre les deux Épîtres aux Corinthiens. Aux Corinthiens il parle jusqu'au bout comme aux Thessaloniciens.

Le sort des vivants. — Il n'a pas varié davantage dans son enseignement que la dernière génération des justes sera revêtue d'immortalité sans passer par la mort : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite nous, les vivants, les survivants, nous serons emportés avec eux dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Saint Augustin avouait qu'il n'avait jamais pu lire attentivement ces paroles sans y

---

1. Mat. 24^{34}; Marc. 13^{30}; Luc. 21^{32}. — 2. 1 Thess. 4^{16} : Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ παραλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα n'est pas exactement traduit par : Nos qui vivimus qui residui sumus etc. Il faudrait, comme en grec, un participe présent (*nos viventes*) ou bien un adjectif (*nos superstites*) lequel étant en corrélation avec un verbe au futur prendrait lui-même le sens du futur : Nous qui vivrons, qui survivrons, etc.

trouver ce sens que la dernière génération des justes sera exempte de la mort. Et ce qui lui inspirait des doutes c'était précisément le texte qui aurait dû l'ancrer le plus dans ce sentiment, qui était le sentiment commun des Pères de l'Église, si au lieu de l'inexacte traduction latine : « Nous ressusciterons tous », il avait connu la vraie leçon de saint Paul : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés... La trompette retentira et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés[1]. » Il est impossible de comprendre ces paroles autrement que ne les comprirent les Corinthiens eux-mêmes qui se prirent à désirer le privilège des derniers survivants du monde. La mort nous est en horreur et parce qu'elle est un châtiment et parce qu'elle brise violemment les liens naturels du composé humain. Nous voudrions, comme les Corinthiens, aller à l'immortalité sans éprouver la mort. Ce désir est légitime, répond l'Apôtre, pourvu qu'il n'ait rien de déréglé; il est surnaturel, pourvu qu'il n'ôte rien à notre confiance et à notre résignation; il est réalisable, pourvu que le second avènement du Christ nous trouve encore en vie : *Si tamen vestiti non nudi inveniamur*. Ce sera le lot d'un petit nombre. Qu'importe après tout? Soit que nous vivions soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur[2].

Comment des affirmations si claires, trois fois réitérées, ont-elles pu laisser place au doute? Nous l'avons dit, la cause en est à l'ancienne version latine qui lisait soit : *Omnes resurgemus*, soit : *Omnes moriemur*, supposant d'une manière et de l'autre la mort universelle. L'Ambrosiaster, pensant tout concilier, imagina de faire mourir et ressusciter les justes témoins de la parousie pendant leur rapide transport aérien[3]. Augustin qui eut connaissance de cette hypothèse fut tenté de l'adopter, sans oser l'embrasser fermement, et il consigna dans ses Rétractations l'aveu de son hésitation invincible : « Ou bien ils ne mourront pas, ou bien ils passeront de la vie à la

1. I Cor. 15^{51}. Sur la vraie leçon de ce texte, voir p. 193.
2. 2 Cor. 5^{1-9}. Ce passage sera commenté ailleurs.
3. *Comment. in 1 Thess.* 4^{14} (XVII, 450) : «In ipso raptu mors proveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum ni m tollentur morientur. »

mort et de la mort à la vie tellement vite qu'ils ne sentiront pas la mort[1]. » Le Maître des Sentences citant saint Jérôme et l'Ambrosiaster, qu'il prend pour saint Ambroise, refuse aussi de se prononcer, comme si les deux autorités se neutralisaient[2]. Saint Thomas, tout en maintenant la probabilité des deux opinions, trouve déjà celle de l'Ambrosiaster plus sûre et plus commune[3]. A partir du treizième siècle, l'opinion des Pères rétrograda tellement que Soto et Catharin la qualifient de téméraire. Ils sont vertement tancés eux-mêmes de témérité par Suarez pour un jugement si excessif. Mais la leçon de la Vulgate faisait toujours difficulté et ce n'est guère que de nos jours qu'on a repris, avec la saine exégèse de saint Paul, la tradition patristique de Tertullien, de saint Jérôme, de saint Épiphane, de saint Grégoire de Nysse, de saint Chrysostome, de Théodoret, de Primasius et de bien d'autres[4]. Peu de thèses théologiques ont essuyé de plus singulières vicissitudes.

Ce retour au passé a sa répercussion sur la manière d'expli-

---

1. L'histoire de ses hésitations est curieuse. En 418, *Epist. ad Mercator.* 193 (XXXIII, 872) il est très ferme dans l'opinion commune. *Ad Dulcit.* qu. 3ª (XL, 159) il n'a pas encore changé d'avis. Dans la *Cité de Dieu*, xx, 20 (XLI, 888) l'opinion de l'Ambrosiaster, connue dans l'intervalle, le rend perplexe. Dans les *Rétractations*, II, 33, le doute est complet : « Aut non morientur, aut de vita ista in mortem et de morte in æternam vitam, celerrima commutatione, in ictu oculi transeundo mortem non sentient. »

2. IV Sentent. Dist. XLIII : « Horum quid verius sit non est humani judicii definire. »

3. *Comment. in Sentent. l. cit.* et *Summa 1ª 2ªᵉ, qu. LXXXI, a. 3 ad 1ᵘᵐ.* Les raisons alléguées par le docteur angélique pour préférer comme plus sûre l'opinion de l'Ambrosiaster, qu'il prend lui aussi pour saint Ambroise, sont dignes de remarque. Elle lui semble : 1. plus conforme à la justice divine qui doit étendre la mort à l'égal du péché dont elle est la peine; 2. plus conforme à l'Écriture (c'est-à-dire à la leçon de la Vulgate); 3. plus conforme à l'ordre de la nature; car le mouvement du ciel étant en quelque sorte la vie de l'univers, comme le mouvement du cœur est la vie du corps, toute vie devra cesser quand ce mouvement s'arrêtera.

4. Chrysost. *Comment. in 1 Cor.* 15⁵¹ : « Omnes immutabimur, etiam qui non moriemur »; de même Théodoret, *Comment. in 1 Cor.* 15⁵¹; Primasius (LXVIII, 644); Tertull. *De resurr. carnis*, 41-42 (II, 853); Epiph. *Hæres.* LXIV, 70 (XLI, 1193); Hieron. *Epist.* 59 *ad Marcell.* (XXII, 587); Greg. Nyss. *De opif. hom.* 22 (XLIV, 208). Pour Origène, comparez *Contra Cels.* II, 65 (XI, 900) avec S. Jérôme, *Epist.* 119 *ad. Minerv.* 9 (XXII, 974-

quer le septième article du Symbole[1]. Au lieu de chercher dans les morts et les vivants les pécheurs et les justes (saint Augustin), ou les morts et les vivants qui se trouvaient tels avant le trépas de ces derniers (saint Thomas), ou les morts et les vivants relativement à la minute où chacun récite le Symbole (Suarez), on entend tout simplement par morts et par vivants les morts et les vivants que l'arrivée du Juge suprême trouvera sur la terre[2].

---

975). Le texte de Rufin, *Expositio Symboli*, 33 (XXI, 369), probablement corrompu, est en tout cas si obscur qu'on ne peut rien en tirer.

1. Cet article, emprunté textuellement à 2 Tim. 4¹ (qui judicaturus est vivos et mortuos), ou à 1 Petr. 4⁵ (qui paratus est judicare vivos et mortuos), était un des points fondamentaux de la prédication apostolique, Act. 10⁴² : « Præcepit nobis prædicare populo et testificari, quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. » Toutes les formes du Symbole, tant grec que latin, contiennent cet article, qui passa plus tard dans le Symbole de Nicée. Voir Denzinger, *Enchiridion*, p. 1-9. On s'accordait à l'entendre en ce sens que Jésus-Christ jugera *tous* les hommes, bien qu'on fût divisé sur le sens précis des *morts* et des *vivants*. Cf. Rufin, *Expos. Symboli*, 33 (XXI, 369); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 26 (XXXIII, 909).

2. La question présente fut l'objet d'une controverse entre le P. Delattre S. J., *La dernière génération humaine* (dans la *Revue catholique* de Louvain, t. LI, 1881, p. 409-438) et Mgr Battandier, *Les derniers vivants mourront-ils?* (*Ibid.* t. LII, 1881, p. 5-26). Le P. Delattre (p. 410) se rangeait résolument « du côté de ceux qui soutiennent qu'à l'avènement de Jésus-Christ les bons, et peut-être les méchants, alors en vie, seront fixés dans leur destinée éternelle sans passer par la mort ». Ne disons rien des méchants dont saint Paul ne s'occupe pas dans les passages en question; mais, pour les justes, presque tous les exégètes contemporains sont, à notre connaissance du moins, de l'avis du P. Delattre; son contradicteur ne lui opposa que les difficultés connues et résolues depuis longtemps. La réflexion suivante mérite d'être transcrite (p. 437-438) : « La cité céleste arrive à son plein développement en passant par trois évolutions : le judaïsme, qui en est l'ombre et la préparation éloignée; le christianisme, qui en est la figure et la préparation directe; l'état de béatitude, qui en est l'achèvement et le terme immuable. Comme la loi de grâce succède à la loi de crainte sans solution de continuité, de même l'état présent et l'état final se toucheront à un moment solennel qui achèvera l'un et commencera l'autre s'il ne creuse pas entre les deux un abîme profond par l'extermination totale du genre humain sur la terre. » Cf. Corluy (*Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 332-338), Fouard (*Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 214-215), surtout Cornely (*Comment. in* 1 Cor. p. 509; *Comment. in* 2 Cor. p. 146, etc.) dont le long enseignement oral a beaucoup contribué à vulgariser l'exégèse que nous adoptons.

III. L'APOCALYPSE DE PAUL.

Nouvelles craintes. — Quelques mois s'étaient à peine écoulés depuis le premier message aux Thessaloniciens, lorsqu'un nouveau malentendu vint à surgir. Bien rassurés maintenant au sujet de leurs morts, les néophytes étaient plus que jamais convaincus de l'imminence de la parousie et cette persuasion, loin de les exciter au bien, les troublait et les paralysait. Quelques-uns même, négligeant leurs devoirs d'état, erraient de porte en porte, dans la paresse et le désœuvrement, comme des gens dont les jours sont comptés. D'où provenaient leurs folles terreurs? Saint Paul l'insinue assez clairement dans le conseil qu'il leur adresse : « Au sujet de la parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, nous vous prions, frères, de ne pas vous laisser aussitôt alarmer et jeter hors de votre sens, soit par un esprit, soit par un discours ou une lettre qu'on dirait venir de nous, comme si le jour du Seigneur était imminent. » Trois causes d'erreur pouvaient être en jeu : une révélation supposée ou mal comprise, une parole attribuée à tort ou à raison à saint Paul ou peut-être à quelque autre personnage de marque, une lettre apocryphe de l'Apôtre ou une lettre authentique entendue de travers. Ce n'était pas la première Épître aux Thessaloniciens qui avait pu prêter à l'équivoque et les mots « comme étant de nous » semblent bien indiquer un faux. Pour couper court aux supercheries, Paul ajoutera désormais de sa propre main la salutation finale qui servira de signature. L'habitude, alors générale, de dicter les lettres rendait cette précaution nécessaire. Nous pensons que l'« esprit » auquel il fait allusion est une manifestation du genre des charismes. Dans leurs prières extatiques les glossolales devaient répéter souvent : *Maranatha*. Ναί, ἔρχομαι ταχύ. *Etiam venio cito!* Encore peu experts dans le discernement des esprits, les auditeurs avaient pu les prendre non pour de pieux désirs mais pour des prophéties véritables, destinées à se réaliser à brève échéance. L'origine du malentendu importe d'ailleurs assez peu. L'Apôtre se défend d'y avoir donné lieu par ses discours ou par ses écrits. Non, la fin n'est pas si pro-

che. « Que personne ne vous trompe en aucune manière. Il faut qu'auparavant vienne l'apostasie et que soit manifesté l'homme d'iniquité, le fils de perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou objet de culte, jusqu'à s'asseoir dans le Temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu. Ne vous souvient-il pas que quand j'étais au milieu de vous je vous disais ces choses? Et maintenant vous connaissez l'obstacle qui l'empêche de se manifester dans son temps. Car le mystère d'iniquité opère déjà : seulement celui qui fait obstacle est là, jusqu'à ce qu'il disparaisse. Et alors sera manifesté l'impie que le Seigneur Jésus détruira d'un souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement; cet impie, dis-je, dont l'avènement, grâce à l'opération de Satan, sera accompagné de toute sorte de miracles, de prodiges et de prestiges mensongers [1]. »

Paul ne fait ici que rappeler à demi-mot quelques traits de sa prédication orale. Il suppose les Thessaloniciens familiers avec ces idées, car les instructions données aux néophytes comprenaient toujours un chapitre sur les fins dernières groupées autour de la parousie. L'Apôtre se contente d'en rafraîchir la mémoire. Il a enseigné jadis de vive voix et il répète aujourd'hui par écrit, mais en termes dont le laconisme est énigmatique pour nous, que le dernier jour doit être précédé de deux grandes crises, l'apostasie et l'apparition de l'Antéchrist.

---

1. 2 Thess. 2^{3-12}. Il faut relever les nombreux rapports d'idée et d'expression entre ce passage et l'apocalypse synoptique. — 1. Παρουσία (2^{1}), Mat. $24^{3\cdot 27\cdot 37\cdot 39}$. — 2. Ἐπισυναγωγή ($2^{1}$), Mat. 24^{31}; Marc. 13^{27} : ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. — 3. Ἡ ἀνομία ($2^{3\cdot 7}$), Mat. 24^{12}. — 4. Ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ (2^{8}), Mat. 24^{27} : ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ φαίνεται... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία. — 5. Ἐνέργεια πλάνης (2^{11}), Mat. 24^{24} : ὥστε πλανῆσαι καὶ τοὺς ἐκλεκτούς, Marc 13^{22} : πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν.

Il n'est pas moins nécessaire de rapprocher les allusions à l'Ancien Testament. — 1. Le nom de l'Antéchrist (ὁ ἄνομος, 2^{8}; ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, 2^{3}, variante : τῆς ἁμαρτίας) peut avoir été suggéré par Ps. 88 $[89]^{23}$: υἱὸς ἀνομίας, ou Ps. 93 $[94]^{20}$: θρόνος ἀνομίας. — 2. La description de l'Antéchrist (2^{3-4}) contient des réminiscences d'Ézéchiel, 28^{2} : Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, et surtout de Daniel : ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὰν καὶ ἐπὶ τὸν Θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει. Cf. 7^{25}; 9^{27}. Comparer aussi pour l'idée Isaïe, 14^{13-14}. — 3. La défaite de l'Antéchrist (2^{8}) rappelle Isaïe, 11^{4} : καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χείλεων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.

Il parle de l'une et de l'autre comme de choses connues qui se passent d'explication. L'apostasie désigne certainement une défection religieuse, une révolte contre Dieu ou ses représentants; elle paraît étroitement liée aux agissements et aux prestiges du grand adversaire. Celui-ci, formellement distinct de Satan qui lui prête son appui et s'en sert comme d'un suppôt, est décrit sous les traits et avec les caractères des personnages dont il est l'antitype. Il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est Dieu ou s'appelle Dieu, comme Antiochus Épiphane; il se fera passer pour Dieu et voudra qu'on le traite en Dieu, comme le prince de Tyr dans Ézéchiel et le roi de Babylone dans Isaïe; il siégera dans le temple même de Dieu, comme l'abomination de la désolation prédite par Daniel. Ces réminiscences sont moins des prophéties nouvelles que des allusions à des textes anciens; il n'est pas nécessaire d'en attendre la vérification littérale; ce sont des symboles réalisables selon une loi de proportion qui nous échappe. Lorsque nous lisons que le Seigneur Jésus « détruira l'Inique d'un souffle de sa bouche », ces paroles nous font penser à la manière dont le Fils de David, d'après Isaïe, doit anéantir l'impie; mais qu'en pouvons-nous conclure sur le mode véritable dont les choses se passeront? Ce qui est dit sans figures c'est que l'Antéchrist opérera de faux miracles, des prodiges et des prestiges, qu'il séduira un grand nombre d'âmes, qu'il provoquera un déchirement dans l'Église, qu'il sera finalement vaincu, que sa chute sera le signal de la parousie.

L'obstacle. — Sur un seul point, Paul dépasse ses devanciers. Il nous parle d'un obstacle qui s'oppose à l'irruption immédiate de l'Antéchrist et nous en donne la description suivante : 1. C'est une personne ou une chose personnifiée (ὁ κατέχων au masculin) et c'est en même temps une force physique ou morale (τὸ κατέχον au neutre). — 2. L'obstacle est déjà en activité (ἄρτι) et il refrène le mystère d'iniquité (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας); il l'empêche de donner passage à l'Inique (ὁ ἄνομος). — 3. Aussitôt qu'il disparaîtra, le champ restera libre à l'Antéchrist dont l'apparition (παρουσία) précédera de peu, semble-t-il, l'apparition (παρουσία) du Fils de Dieu.

Quel est cet obstacle? Les Thessaloniciens l'avaient appris

de la bouche de l'Apôtre mais nous l'ignorons maintenant et tout porte à croire que nous l'ignorerons toujours. L'obscurité proverbiale de ce passage a donné lieu à d'innombrables systèmes. Je ne parle pas des hétérodoxes. Avec une fraternelle unanimité, cathares, vaudois, hussites, wicléfistes, luthériens, calvinistes, anglicans anciens et modernes, presque jusqu'à nos jours, ont vu dans l'Antéchrist le pape et dans l'obstacle qui s'oppose à la victoire et au triomphe de l'Antéchrist l'empereur romain d'abord, puis l'empereur germanique. Pour un des derniers tenants de cette exégèse, le pape est toujours l'Antéchrist, naturellement; mais le mystère d'iniquité c'est le jésuitisme, le temple de Dieu c'est la confession luthérienne et l'obstacle qui s'oppose à l'avènement non pas de l'Antéchrist, comme l'exigerait le texte de saint Paul, mais de Jésus, c'est encore le pape. Les critiques indépendants se sont frayé des voies nouvelles et ont imaginé une foule de solutions dont chacune ne satisfait guère que son inventeur. On ne peut pas dire non plus que les commentateurs catholiques soient d'accord. Cependant, malgré d'infinies divergences de détail, ils regardent à peu près tous la parousie comme le retour personnel de Jésus-Christ venant juger les vivants et les morts; ils voient dans l'*Antéchrist* un individu, bien que saint Augustin songe plutôt à une tendance; dans l'*apostasie,* une défection et une révolte, soit religieuse, soit politique, soit religieuse et politique à la fois; dans le *mystère d'iniquité,* soit Néron et les persécuteurs, soit les hérétiques et les schismatiques; dans le *temple de Dieu,* soit le temple de Jérusalem rebâti, soit l'Église chrétienne; dans l'*obstacle* enfin, soit l'empire romain, soit l'état chrétien héritier de l'empire. Mais quel est aujourd'hui l'état qui oppose une digue à l'invasion du mal? En désespoir de cause, plusieurs se rejettent sur la foi encore vivante au cœur d'un grand nombre ou sur le décret divin de faire prêcher l'Évangile dans le monde entier : mais l'obstacle doit être une personne aussi bien qu'une force; et comment la foi ou le décret divin peuvent-ils être personnifiés?

Non seulement l'obstacle n'est pas encore trouvé mais nous doutons qu'on l'ait jamais cherché dans la bonne direction. Paul se tient sur le terrain de l'eschatologie juive et chrétienne.

Comme Daniel, comme saint Jean, il décrit une lutte du mal contre le bien, qui a son retentissement sur la terre mais dont le théâtre et le siège principal sont ailleurs. C'est, en effet, Satan qui l'engage et la soutient en prêtant à son suppôt toute l'énergie de son concours (κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ). L'antagoniste doit être une puissance de même ordre. Dans la prophétie de Daniel, c'est le généralissime des armées célestes, le chef du peuple de Dieu, Michel, qui prend en main la cause de la nation sainte, spécialement au temps de la grande tribulation et à la veille de la résurrection des morts[1]. Dans saint Jean, c'est encore Michel à la tête de ses anges qui combat contre le Dragon, l'antique Serpent, Lucifer, le Diable, Satan, et qui finit par assurer la victoire au Christ[2]. La lutte de Michel et de Satan se poursuit à travers les siècles. Il n'est pas besoin d'interroger les apocryphes — le livre d'Énoch, le Testament des douze patriarches, l'Apocalypse de Moïse[3] — pour savoir quel rôle capital l'archange Michel doit jouer au dernier jour. C'est lui, d'après saint Paul, — la chose est à peine douteuse, — qui donnera le signal de la résurrection et du jugement. Ne serait-ce pas également lui, le protecteur de la Synagogue d'abord et de l'Église ensuite, qui avec ses milices barrera le passage aux puissances infernales jusqu'à la plénitude des temps? Tous les traits de la description de Paul lui conviennent : être personnel (ὁ κατέχων), il commande une armée et représente une force (τὸ κατέχον); il est immortel, et sa lutte contre Satan, engagée dès l'ère apostolique (ἄρτι), se prolonge à travers l'histoire pour atteindre à la fin son apogée. Si sa disparition momentanée (ἕως ἐκ μέσου γένηται) signifiait une défaite ou une destruction, ce caractère ne lui serait pas applicable; mais les paroles de l'Apôtre n'ont pas ce sens et rien n'oblige à le sous-entendre. Jusqu'au jour où les exégètes aux abois auront trouvé une explication meilleure, c'est de ce côté que nous chercherons l'obstacle mystérieux qui retarde l'apparition de l'Antéchrist.

---

1. 10^{13-21}; 12^{1}. Cf. 1 Thess. 4^{16}. — 2. Apoc. 12^{7-9}.
3. Références dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings, art. *Michael*.

NOTE F. — L'ESCHATOLOGIE DE PAUL ET L'EXÉGÈSE

I. EXÉGÈSE HÉTÉRODOXE.

Les interprétations des Pères et des commentateurs, patiemment recueillies par Bornemann (*Die Thessalonicherbriefe* dans *Meyer's Kommentar*, Gœttingue, 1894, *Geschichte der Deutung von* 2 Th. 2^{1-12}, p. 400-459 et *Zur Geschichte der Auslegung der beiden Thessalonicherbriefe*, p. 538-708) et par G. Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903, p. 170-209) sont si divergentes qu'elles ne laissent guère espérer pour l'avenir ce qu'elles n'ont pas donné dans le passé. Parmi les écrivains non-catholiques on peut distinguer trois systèmes principaux.

1. *Système protestant* qui voit l'Antéchrist dans le pape et l'obstacle dans l'empereur. Le pape ne s'est-il pas élevé au-dessus de tout ce qu'il y a de divin et d'*auguste* (σέβασμα, allusion à σεβαστός, l'empereur)? Ne s'est-il pas assis dans le temple de Dieu et fait adorer comme Dieu, par la puissance despotique qu'il s'arroge et les honneurs qu'il revendique? Seul, l'empereur enraya les progrès du papisme. Le mystère d'iniquité opérait déjà du temps de saint Paul, car il y avait dès lors des germes d'esprit catholique; mais le Christ l'a anéanti du *souffle de sa bouche*, c'est-à-dire par l'esprit de la Réforme. Quelques protestants se séparent de leurs coreligionnaires en ce qu'ils admettent deux Antéchrists : l'un pour l'Orient, Mahomet et l'islamisme, l'autre pour l'Occident, le pape et la papauté. Il n'y a pas longtemps que les luthériens, les calvinistes et les anglicans ont renoncé à cette exégèse, plus sacrée pour eux que ne l'est pour les catholiques la définition conciliaire la plus solennelle. En 1518, Luther commençait à soupçonner que le pape était l'Antéchrist; en 1519, il le disait à l'oreille d'un confident; en 1520, il en était presque sûr; à la fin de cette même année, il en était devenu tout à fait certain. Dix ans plus tard, il s'indignait que la confession d'Augsbourg eût dissimulé un article de foi si fondamental. La chose fut enfin définie à Smalkalde : « Hæc doctrina præclare ostendit papam esse ipsum verum antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate... Hoc proprie loquendo est *se efferre supra et contra Deum*, sicut Paulus 2 Thess. 2 loquitur. » Bornemann (*op. cit.* p. 415) donne une liste, incomplète, de quarante-cinq théologiens protestants de diverses sectes qui ont docilement accepté cette exégèse. On est étonné d'y trouver les noms de Michaelis et de Bengel.

2. *Système historique.* La prophétie s'est réalisée du temps des apôtres, presque sous les yeux de saint Paul. C'est moins une prophétie qu'une prévision d'événements prêts à se réaliser. Mais les exégètes de cette école s'entendent peu. L'Antéchrist serait Caligula, l'impie Simon le Magicien, l'obstacle Vitellius (Grotius); ou bien l'impie serait Titus, l'obstacle Néron, la défection représenterait la guerre civile de l'an 70 (Wetstein); ou bien l'Antéchrist serait Simon le Magicien, la défection l'hérésie gnostique, l'obstacle l'union temporaire du judaïsme et du christianisme (Hammond); ou bien l'Antéchrist serait Néron, l'apostasie encore l'erreur gnostique, l'obstacle Claude (Döllinger) etc. Pour d'autres, l'obstacle serait saint Paul lui-même (Koppe, Schott et Grimm), ou bien tous les apôtres et spécialement saint Jacques (Böhme), ou bien Élie (Ewald), ou bien Sénèque (Kreyher)! Inutile d'aller plus loin.

3. *Système rationaliste.* La prétendue prophétie de saint Paul ne s'est pas accomplie et ne doit pas s'accomplir. Ce n'est qu'une rêverie de l'Apôtre. Du reste, quand il s'agit de préciser la pensée de Paul, les tenants de ce système sont tellement peu d'accord qu'il est presque impossible d'en rencontrer deux ayant le même sentiment.

II. EXÉGÈSE CATHOLIQUE.

1. *Désaccord des Pères.* — En dehors des commentateurs — l'Ambrosiaster, S. Éphrem, S. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Pélage, Théodoret, Primasius, S. Jean Damascène, Œcuménius, Walafride Strabon, Rhaban Maur, Atton de Verceil, Hervé, Théophylacte, Euthymius et autres plus récents — les Pères dont les noms suivent se sont occupés plus ou moins longuement du texte eschatologique (2 Thess, 2[1-10]) : S. Irénée, *Contra hæres.* v, 25 et 28 (VII, 1189-1192, 1198); Tertullien, *De resur. carnis*, 24 (II, 874-877); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 9-17 (XXXIII, 881-893); S. Jérôme, *Epist. ad Algasiam* cxxi, 11 (XXII, 1035-1038); S. Augustin, *De civit. Dei* xx, 19 (XLI, 685-687).

L'évêque d'Hippone explique ce texte obscur avec une admirable réserve que ses contemporains auraient bien fait d'imiter et qu'on peut recommander encore aux exégètes de nos jours : « Nulli dubium est [Paulum] de Antichristo ista dixisse; diemque judicii (hunc enim appellat diem Domini) non esse venturum nisi ille prior venerit quem refugam (*l'apostat*, traduction de ἀποστασία) vocat, utique a Domino suo... Sed in quo templo Dei sit sessurus incertum est... Quod autem ait *Et nunc quid detineat scitis*... quoniam scire illos dixit, aperte hoc dicere noluit... Ego prorsus quid dixerit, me fateor ignorare. Suspiciones tamen hominum, quas vel audire, vel legere potui, non tacebo. » Et après avoir énuméré un certain nombre de ces hypothèses : « Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus. »

Aux antipodes de S. Augustin est S. Cyrille de Jérusalem. D'après lui l'Antéchrist sera un mage qui, usurpant l'empire et se faisant passer pour le Christ, séduira les Juifs par ses impostures et les Gentils par ses prestiges. Il viendra quand l'empire romain touchera à son terme. Il sera renversé au retour triomphal du Sauveur, après trois ans et demi de règne. L'Antéchrist sera l'instrument de Satan; il détruira les idoles pour se faire adorer seul. Il siégera dans les ruines du temple de Jérusalem. On croit en distinguer déjà les signes avant-coureurs : guerres, schismes, haines fratricides. Cependant le saint docteur espère que la venue du grand adversaire n'est pas imminente.

Entre ces deux extrêmes se rangent les autres Pères. Ils sont d'accord, nous l'avons dit, à regarder le Jour du Seigneur comme le retour personnel du Christ venant juger les vivants et les morts, et à considérer l'Antéchrist comme un individu, non comme une force morale : cependant Augustin connaissait des personnes qui préféraient cette dernière hypothèse et quelques-uns pensent que l'Antéchrist pourrait être une incarnation du démon (Pélage). Ils s'accordent également à rapprocher notre passage de Daniel, de l'Apocalypse, du discours eschatologique de Jésus-Christ, et en proclament à l'envi la mystérieuse obscurité. Il ne faut donc pas s'étonner de les trouver divisés sur tous les autres points.

2. *L'obstacle.* — Ils le sont complètement sur le point capital : l'*obstacle* qui s'oppose à l'apparition immédiate de l'Antéchrist. Tertullien se prononce sans hésiter pour l'empire romain : « Nisi veniat abscessio primo, *hujus utique regni,* et reveletur delinquentiæ homo, id est Antichristus... Jam enim arcanum iniquitatis agitatur, tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat. *Quis nisi Romanus status, cujus abscessio in decem reges dispersa Antichristum superducet?* Et tunc revelabitur iniquus. » — L'Ambrosiaster ne montre pas moins de loyalisme : « Non prius veniet Dominus, quam regni Romani defectio fiat, et appareat Antichristus, qui interficiet sanctos, reddita Romanis libertate, sed suo tantum nomine... *Nisi venerit defectio primum,* quam regni Romani abolitionem superius intelligendam memoravi ; ut cum defecerit, et venerit Antichristus, tunc adventus Domini venire credatur... Deficiente autem regno Romano, et ille de cælis mittetur deorsum, projectus in terram » etc. — S. Jérôme se rallie à cette opinion : « Nisi fuerit Romanum imperium ante desolatum et Antichristus præcesserit, Christus non veniet... Nec vult aperte dicere Romanum imperium destruendum, quod ipsi qui imperant æternum putant » (XXII, 1037). On trouve dans Chrysostome la même idée qui est partagée par un grand nombre de commentateurs anciens (Primasius, etc.) et modernes (Bisping, Panek, etc.) ; mais ces derniers sont obligés de remplacer l'empire romain disparu depuis longtemps par l'état chrétien qui n'existe plus guère nulle part. — Comme cette solution ne satisfaisait pas tout le monde, on a cherché ailleurs l'obstacle. Théodore de Mopsueste (*Comment. in epist. Pauli,* édit. Swete, Cambridge, 1882, sur 2 Thess. 2^{6} et Théodoret proposent le *décret de Dieu.* Ce dernier réfute l'opinion précédente et celle qui voit l'obstacle dans les charismes du Saint-Esprit (LXXXII, 664-665) : Τινὲς τὸ κατέχον τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐνόμισαν βασίλειαν· τινὲς δὲ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος... Οὐδέτερον τούτων οἶμαι φάναι τὸν θεῖον Ἀπόστολον ἀλλὰ τὸ παρ' ἑτέρων εἰρημένον [par exemple Théodore de Mopsueste] ἀληθὲς εἶναι ὑπολαμβάνω. Ἐδοκίμασε γὰρ ὁ τῶν ὅλων Θεὸς παρὰ τὸν τῆς συντελείας αὐτὸν ὀφθῆναι καιρόν. Ὁ τοῦ Θεοῦ τοίνυν αὐτὸν ὅρος νῦν ἐπέχει φανῆναι. Théodoret joint à ce décret divin ce qui peut en être le motif : la nécessité que l'Évangile soit prêché auparavant dans tout l'univers. S. Éphrem adopte la même opinion. — D'autres ont pensé que c'est la *foi* des chrétiens qui s'oppose à la venue de l'Antéchrist. L'hypothèse, mentionnée déjà par S. Augustin, insérée ensuite dans la Glose ordinaire par Walafride Strabon, est acceptée par plusieurs commentateurs (Menochius etc.). — Estius suppose que c'est l'*apostasie* elle-même, laquelle n'étant pas encore venue retarde l'apparition de l'Antéchrist. — Saint Thomas, après avoir énuméré cinq hypothèses, sans en embrasser aucune, rappelle le mot de S. Augustin cité plus haut et conclut : « Præterea hoc non erat multum necessarium ad sciendum. »

Que ce soit la moralité de cette digression exégétique. Elle nous dispensera d'examiner par le menu ce que doit être un jour l'Antéchrist. Il ne faut pas appliquer aux énonciations apocalyptiques les règles de l'exégèse ordinaire, parce que trop de données inconnues empêchent d'asseoir les hypothèses sur une base ferme.

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE PREMIER

DÉSORDRES ET PÉRILS

I. OCCASION DE LA PREMIÈRE AUX CORINTHIENS.

Fondation d'Éphèse. — Depuis la correspondance avec les Thessaloniciens, quatre ou cinq ans se sont écoulés. Le récit de saint Luc, malgré sa concision, nous permet de suivre pas à pas les mouvements de l'Apôtre. Nous l'avons laissé à Corinthe enseignant dans la maison de Titius Justus, près de la synagogue[1]. En butte aux attaques des Juifs, furieux de voir quelques-uns de leurs chefs[2] passer à la foi nouvelle, mal protégé par la bienveillance platonique du proconsul Gallion[3], il se décide enfin à quitter Corinthe après dix-huit mois et plus de séjour[4]. Ses hôtes, Priscille et Aquila, l'accompagnent. Il les laisse à Éphèse, où il a résolu de revenir se fixer un jour, poursuit son pélerinage à la Ville sainte et va reprendre haleine, comme d'habitude entre deux missions, à son pied-à-terre d'Antioche. Ce n'est pas pour longtemps. Son zèle l'emporte de nouveau; il traverse la Galatie et la Phrygie, multipliant ses haltes pour compléter l'instruction des néophytes; enfin, selon le plan arrêté d'avance, il arrive à Éphèse.

Un événement du plus haut intérêt s'y était produit dans l'intervalle. Un Juif d'Alexandrie nommé Apollos, se disant disciple du Seigneur et ayant été en effet catéchumène[5], peut-être avant de quitter sa patrie, prêchait dans la synagogue tout ce

1. Act. 18^{7}. — 2. Act. $18^{8\cdot 17}$. — 3. Act. $18^{12\text{-}17}$.
4. Act. 18^{11} : dix-huit mois, sans compter le temps considérable (ἡμέρας ἱκανάς, Act. 18^{18}) passé à Corinthe après l'émeute.
5. Act. 18^{25} : οὗτος κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, expression remarquable.

qu'il savait de Jésus et commençait à faire des adeptes. Malheureusement, il en était resté aux préliminaires de la foi et ne connaissait pas encore le baptême chrétien [1]. Aquila et Priscille parachevèrent son instruction et, comme il désirait passer en Achaïe, le recommandèrent aux frères. Mais leur prosélytisme ne semble pas être allé plus loin. En entrant à Éphèse, Paul y trouva une douzaine de disciples — probablement des conquêtes d'Apollos [2] — qui ne connaissaient pas d'autre baptême que celui de Jean et n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit. Il les baptisa et leur conféra l'Esprit par l'imposition des mains [3]. L'église d'Éphèse lui doit donc bien son origine; là il n'a bâti sur les fondements de personne.

Difficultés avec Corinthe. — Éloquence naturelle, enthousiasme religieux, diction noble et pure, art d'adapter les hautes spéculations de la philosophie grecque aux récits de la Bible et d'attacher aux faits scripturaires une interprétation allégorique, suivant la méthode de Philon [4], Apollos avait pour lui tout ce qui charme et séduit les foules, surtout dans une population mobile et volage comme était alors celle de Corinthe. Bien malgré lui, il s'y était fait des admirateurs fanatiques décidés à rabaisser tout le reste pour le mieux exalter. Quel contraste avec la manière simple et familière de Paul, son style rude et inégal jusqu'à l'incorrection, ses discours pleins de choses mais si dénués d'apprêts oratoires! L'autorité de l'Apôtre en souffrait auprès de quelques esprits légers.

---

1. *Ib.*: Ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. On racontait donc aux *catéchumènes* la vie de Jésus, en réservant l'explication du baptême chrétien à ceux qui allaient le recevoir.

2. Cela n'est pas dit en propres termes mais ressort de l'ensemble du récit. Les convertis de Paul ne connaissent que le baptême de Jean (Act. 19^{3-4}), le seul qu'Apollos eût pu leur enseigner.

3. Act. 19^{5-6}. Le baptême et la confirmation se conféraient ensemble et l'instruction relative à ces deux sacrements en précédait immédiatement la réception. Les catéchumènes d'Éphèse, n'ayant pas été préparés au baptême du Christ, ne connaissaient pas davantage par conséquent la nature et les effets de la confirmation. Ils ignoraient même qu'il y eût un Saint-Esprit (19^{2}).

4. Ses qualificatifs sont : Ἀνὴρ λόγιος... δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς Γραφαῖς (Act. 18^{24}), ζέων τῷ πνεύματι (18^{25}), ἤρξατο παρρησιάζεσθαι (18^{25}), συνεβάλετο πολὺ διὰ τῆς χάριτος (18^{27}), εὐτόνως διακατηλέγχετο (18^{28}).

D'autres causes de dissentiment avaient surgi. Des scandales s'étaient produits parmi les néophytes. Paul avait dû frapper. Dans une lettre que nous n'avons plus, il prescrivait de tenir à l'écart les impudiques. Soit erreur soit malice, on avait affecté d'y voir un ordre exprès d'éviter le commerce de tous les païens de mauvaise vie et l'on avait trouvé, avec raison, cette mesure exorbitante. Il voulait interdire simplement, comme il s'en expliqua dans la suite[1], les rapports avec les chrétiens scandaleux; mais ce malentendu lui-même prouve combien certains disciples étaient enclins à censurer ses actes et à s'émanciper de sa règle. C'est que l'église de Corinthe, fondée par lui au prix de tant de sueurs, devenait de jour en jour moins compacte, moins homogène. Un ferment de discorde s'y déclarait. Les gens de Chloé venaient d'apporter d'alarmantes nouvelles[2]. La ferveur première s'attiédissait, des coteries se formaient qui menaçaient de dégénérer en schismes, des scandales se produisaient au grand jour sans provoquer de répression assez énergique; il y avait des singularités bizarres, des exagérations de doctrine et, à côté, des atténuations fâcheuses. L'avenir de cette chrétienté était gros de périls.

Peu de temps après, Stéphanas, Fortunat et Achaïcus débarquaient à Éphèse chargés d'une lettre où les Corinthiens demandaient à Paul la solution de plusieurs cas de conscience embarrassants[3]. Les trois messagers devaient regagner par mer leur patrie. L'Apôtre leur confia une seconde lettre qui est maintenant notre première aux Corinthiens. Il y traite les sujets les plus variés sans autre ordre et sans autre lien que les doutes ou les besoins de ses correspondants. On y distingue cependant du premier coup d'œil deux sections bien tranchées : la correction des abus (I-VI) et la réponse aux cas de conscience (VII-XVI).

---

1. I Cor. 5^{9-12}. — 2. 1^{11}.

3. 7^{1} : Περὶ ὧν ἐγράψατε. Il semble à peu près sûr que ces trois personnages (16^{17}) étaient les porteurs de la lettre. Par délicatesse, Paul ne fait aucune allusion aux renseignements qu'ils lui ont fournis de vive voix, mais il est probable qu'ils lui auront parlé des abus relatifs à la célébration de l'agape (11^{8} : Ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν).

II. LES PARTIS A CORINTHE.

Coteries et factions. — Le péril le plus urgent naît de l'esprit de parti; l'Apôtre y consacre le premier quart de sa lettre : « Je vous en conjure, frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ; dites tous la même chose et qu'il n'y ait point parmi vous de factions, mais soyez parfaitement unis dans un même sentiment et une même pensée. J'ai appris, mes frères, à votre sujet par les gens de Chloé, qu'il y a des disputes parmi vous. J'entends par là que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul! Et moi, d'Apollos! Et moi, de Céphas! Et moi, du Christ! Le Christ est-il donc divisé? Est-ce que Paul a été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul? Je remercie Dieu de n'avoir baptisé aucun d'entre vous — si ce n'est Crispe et Caïus — afin qu'on ne puisse pas dire que vous avez été baptisés en mon nom. J'ai baptisé encore la maison de Stéphanas; au surplus, je ne sache pas que j'aie baptisé quelque autre personne. Car le Christ m'a donné mission non de baptiser mais de prêcher; et cela sans la sagesse du langage, afin de ne pas rendre vaine la croix du Christ[1]. » Comme, à peu de chose près, l'histoire des partis à Corinthe se borne à ce renseignement, il ne faut pas être surpris si les critiques se sont mis en frais d'hypothèses. Presque toutes les combinaisons possibles ont été épuisées. Mais d'abord qu'étaient ces partis? Ce n'étaient pas des schismes : le mot σχίσμα n'avait pas encore le sens théologique qu'il reçut depuis. Ce n'étaient pas des sectes : tous professaient la même foi, fréquentaient les mêmes assemblées, prenaient part au même festin eucharistique. Ce n'étaient pas non plus des groupes bien définis : tous reconnaissent l'autorité de Paul qui tour à tour les encourage, les exhorte, les reprend, les menace, comme ses enfants dans le Christ. Ainsi le dépôt de la foi demeurait intact, le lien de la charité n'était pas rompu; tout consistait en brigues, en rivalités personnelles, dont les anciennes factions de Byzance et

---

1. 1 Cor. 1[10-17]. — Voir la monographie de Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, Fribourg-en-Br., 1899 (*Biblische Studien*, IV, 4).

du Bas-Empire, ou les coteries qui se forment encore de nos jours autour d'un orateur ou d'un conférencier en renom, peuvent donner une assez juste idée.

A Corinthe, les uns se réclamaient de Paul parce qu'il était leur apôtre, leur maître et leur père; d'autres tenaient pour Apollos dont le talent les ravissait; plusieurs mettaient en avant le nom de Pierre, le chef du collège apostolique, la colonne de l'Église; enfin quelques-uns se croyant plus sages et mieux inspirés, comme s'ils dédaignaient de s'inféoder à un homme, ne voulaient relever que du Christ. Mais cette prétention même de s'approprier tout le Christ, en méprisant les ministres humains, témoignait d'un secret orgueil et d'une outrecuidante arrogance. On s'est demandé s'il y a eu réellement un parti du Christ. Clément de Rome, écrivant aux Corinthiens moins de quarante ans après, n'y fait aucune allusion, bien qu'il mentionne les trois autres groupes[1]. Certains exégètes pensent que la devise : « Moi, je suis du Christ! » loin d'être le mot de passe de l'un des partis serait le mot d'ordre de Paul lui-même[2]. Un fait incontestable c'est que les personnages dont le nom offrait aux factieux un mot de ralliement n'étaient pour rien dans ces mesquines rivalités. Pour sa part, Paul en gémit et s'en indigne. Bien loin de prêter à Pierre un rôle équivoque, il en parle toujours avec déférence. Apollos est si peu suspect d'intrigues qu'il a été instamment prié de revenir à Corinthe; mais il s'y est refusé, craignant peut-être d'envenimer le mal par sa présence et mécontent du bruit qui se fait autour de son nom[3]. Du reste, le ton de la lettre montre assez qu'il règne entre les deux ouvriers apostoliques la plus parfaite harmonie. Paul n'est pas plus jaloux qu'Apollos n'est ambitieux, mais il ne veut pas être déprimé au détriment de son ministère et de son autorité légitime.

Sagesse humaine et vraie sagesse. — On trouvait à Corinthe qu'il manquait de ce que son collaborateur possédait à un degré éminent : la *sagesse*. La sagesse éveillait l'idée de spécu-

---

1. XLVII, 3, Funk, *Patres apost.* [2], 1901, t. I, p. 160. Saint Clément appelle les factions de Corinthe de leur vrai nom (προσκλίσεις).
2. Il faut cependant tenir compte de 2 Cor. 10[7]. — 3. 1 Cor. 16[12].

lations profondes ou d'un art consommé. Aristote l'avait définie : La science des principes et des causes premières. Pour les stoïciens, c'était la science des choses divines et humaines, la reine des vertus et le but de la vie. Mais l'art dans les genres les plus divers, s'appelait aussi sagesse. Homère et Sophocle, Phidias et Polyclète étaient des sages, tout comme Socrate et Platon[1]. Au gré des Corinthiens, Paul n'avait droit à ce titre ni comme philosophe, ni comme artiste, ni comme beau diseur. Après l'expérience d'Athènes, il avait compris que ni la philosophie, ni l'éloquence, ni les artifices du langage ne convertiraient le monde. Il fallait prêcher simplement le *verbum crucis* et laisser la parole germer et fructifier d'elle-même. Paul ne voulut plus savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Il évita à dessein « les discours persuasifs de la sagesse » humaine[2] « pour ne pas rendre vaine la croix du Christ ». Il n'affirme pas absolument que sa méthode soit la seule bonne, mais elle était la seule applicable à Corinthe, dans ce milieu d'esprits raisonneurs, prévenus d'une fausse sagesse contre laquelle les meilleurs arguments seraient venus se briser. De fait, l'église de Corinthe a recruté « peu de sages selon la chair, peu de puissants, peu de nobles[3] ». Dieu, selon sa tactique ordinaire, y a choisi ce qui est insensé

---

1. La définition d'Aristote (*Metaph.* I, 1 : τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες) s'applique à la philosophie plutôt qu'à la sagesse. Cicéron (*De Offic.* II, 43 : rerum divinarum atque humanarum scientia) et le quatrième livre des Machabées (I, 14 : σοφία ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων) parlent le langage des stoïciens. Mais l'acception philosophique était la moins usuelle. Paul se met au point de vue de l'Ancien Testament quand il s'occupe de la vraie sagesse et il prend la sagesse au sens ordinaire d'art, d'habileté (de bon ou de mauvais aloi), quand il veut désigner la sagesse humaine. En se qualifiant de σοφὸς ἀρχιτέκτων (1 Cor. 3^{10}) il parle exactement comme Homère (*Iliad.* XV, 412 : σοφία τέκτονος) et Pindare (*Nemes.* VII, 25 : σοφὸς κυβερνήτης). Aristote lui-même définit ailleurs la σοφία (*Eth. Nicom.* VI, VII, 1) : ἀρετὴ τέχνης et, conformément à cette définition, appelle *sages* Phidias et Polyclète. Cependant la sagesse convient aux philosophes et aux artistes plutôt qu'aux artisans. On connaît les vers d'Aristophane (*Nuées*, 144-145) qu'on croit être une citation légèrement parodiée de l'oracle de Delphes :

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
Ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

2. 1 Cor. 2^{1-5}. — 3. 1 Cor. 1^{26}.

aux yeux du monde, ce qui est faible, ce qui est vil, ce qui compte pour rien, ce qui n'existe pas, pour confondre les sages et les puissants. Ainsi nulle chair ne pourra se glorifier devant lui[1].

Si les écrivains profanes entendaient par sagesse les hautes conceptions du philosophe ou l'habileté de l'artiste, les auteurs de l'Ancien Testament voyaient dans la Sagesse la fille du Très-Haut et le plus précieux de ses dons. A ces deux acceptions, le Nouveau Testament joint un sens péjoratif né peut-être de l'abus de ce terme chez les sophistes grecs et les théologiens rabbinistes. Il y avait donc lieu de distinguer entre la sagesse humaine, la sagesse mondaine, la sagesse charnelle[2], que les Corinthiens attendaient vainement de Paul et dont il leur répète le nom à satiété, avec une ironie vengeresse[3], et la sagesse véritable, la sagesse divine, qu'il comble partout d'éloges et qu'il souhaite ardemment à tous les néophytes[4]. Ainsi, nulle contradiction dans ses assertions et ses jugements : il n'a pas *voulu* employer la sagesse humaine comme indigne de son ministère et injurieuse au Christ; il n'a pas *pu* enseigner la sagesse divine à des auditeurs charnels, psychiques, hommes pour tout dire[5].

La sagesse véritable est « cachée dans le mystère, prédestinée de Dieu avant tous les siècles pour notre gloire, ignorée de tous les princes de ce siècle, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire[6] ». De cette des-

---

1. 1 Cor. 1^{26-31}. Idée capitale dans la sotériologie de Paul.

2. *Σοφία λόγου* (1^{17}), *ἀνθρώπων* (2^{5}), *ἀνθρωπίνη* (2^{13}). *Ἡ σοφία τοῦ κόσμου* (1^{20}), *τοῦ κόσμου τούτου* (3^{19}), *τοῦ αἰῶνος τούτου* (2^{6}), *τῶν σοφῶν* (1^{19}, citation d'Isaïe, 29^{14}). *Σοφία σαρκική* (2 Cor. 1^{12}), *σοφοὶ κατὰ σάρκα, ἐν αἰῶνι τούτῳ* (1 Cor. 1^{26}). — Quelquefois, en vertu du contexte, *σοφία* tout court doit s'entendre de la sagesse mondaine ou charnelle (1 Cor. $1^{21 \cdot 22}$; $2^{1 \cdot 4}$) et *σοφός* reçoit le même sens défavorable (1 Cor. $1^{12 \cdot 20 \cdot 27}$; $3^{19 \cdot 20}$).

3. Seize fois dans ce contexte (1 Cor. 1^{17}-3^{20}) et dix fois le mot « sage ».

4. *Ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ* (1 Cor. 1^{21}; 2^{7}. Cf. Rom. 11^{33}).

5. *Σαρκικοί* (1 Cor. 3^{3}, *bis*) et *σάρκινοι* (3^{1}) charnels par opposition à spirituels; *ψυχικὸς ἄνθρωπος* (2^{14} : *animalis homo*), même opposition, l'homme naturel n'ayant que sa *ψυχή*, son âme raisonnable sans le *Πνεῦμα* de Dieu. L'homme livré à ses seules forces et ne consultant que ses lumières est un homme charnel (3^{3}) : *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*, et (3^{4}) : *οὐκ ἄνθρωποί ἐστε*; *nonne homines estis?*

6. 1 Cor. 2^{7-8}. Voir l'explication de ce texte dans Cornely.

cription il ressort que la sagesse divine concerne les plans rédempteurs et semble se confondre avec ce que saint Paul appellera plus tard le Mystère par excellence, c'est-à-dire le grand secret de Dieu relatif à l'incorporation des hommes au Christ dans l'unité du corps mystique. Comme le Mystère, elle est cachée aux profondeurs de la volonté divine; comme le Mystère, elle a pour objet notre béatitude éternelle; comme le Mystère, elle n'a été qu'entrevue dans le passé et les anges eux-mêmes ne l'ont connue que par l'intermédiaire de l'Église, quand ils l'ont contemplée dans sa réalité concrète[1]; comme le Mystère, elle ne peut être révélée que par Dieu ou par l'Esprit qui scrute tous les secrets de Dieu[2]; enfin, comme le Mystère, c'est en Jésus-Christ qu'elle a sa réalisation idéale[3]. La sagesse divine est donc quelque chose en dehors de l'homme : c'est la merveilleuse économie de notre salut. Quiconque arrive à la comprendre — ce qui est le propre des apôtres et des prophètes — est vraiment sage, car il est initié à la sagesse de Dieu. S'il possède en même temps à un degré éminent la faculté de l'expliquer aux autres, il a le charisme spécial appelé « discours de sagesse » (λόγος σοφίας), bien différent de la « sagesse du discours » (σοφία τοῦ λόγου)[4]. A ce double point de vue, Paul se flatte de ne le céder à personne.

Ayant fermé la bouche à ses détracteurs, il aborde l'affaire des partis. Les Corinthiens comparent et jugent les prédicateurs de l'Évangile; ils leur assignent des rangs, préférant l'un, dédaignant l'autre. Or, rien de plus déraisonnable pour qui comprend le caractère, le rôle et la mission des ouvriers apostoliques.

1. Les apôtres sont les « collaborateurs » de Dieu et les distinctions qu'on met entre eux les offensent.

2. « Serviteurs du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu », ils ne doivent de compte qu'à leur Maître[5].

---

1. Eph. 3^{10}. Sur le Mystère, voir plus loin p. 429-433.

2. 1 Cor. 2^{10}. — 3. 1 Cor. 1^{24} : Χριστὸν... Θεοῦ σοφίαν, 1^{30} : ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ. Cf. Col. 2^{2}, 1^{27}.

4. 1 Cor. 1^{17} : σοφία τοῦ λόγου est l'art du rhéteur; 1 Cor. 12^{8} : λόγος σοφίας est le don d'expliquer la sagesse divine. — 5. 1 Cor. 3^{5-23} et 4^{1-15}.

A chacune de ces deux idées se rattache un passage célèbre dans l'histoire de la théologie et qu'il est souverainement important de replacer dans son contexte.

L'apôtre collaborateur de Dieu. — Si l'Église est un champ, les apôtres en sont les cultivateurs; si l'Église est un édifice, ils en sont les constructeurs. Mais, par eux-mêmes, ils ne sont rien, absolument rien. Paul plante, Apollos arrose, Dieu seul donne la croissance; Paul, en habile architecte, pose le fondement indispensable qui est Jésus-Christ, d'autres bâtissent sur ce fondement, mais c'est Dieu seul qui donne à l'ensemble la solidité et la cohésion. A proprement parler, Dieu est le seul agriculteur, le seul constructeur; les fidèles sont la culture de Dieu, l'édifice de Dieu[1]. Les ouvriers apostoliques ne sont que des manœuvres dont, sans Dieu, toute l'activité serait vaine. Ne faisant qu'un avec leur Maître ils ne font qu'un entre eux, et les préférences dont ils peuvent être l'objet sont aussi injurieuses qu'injustes. Paul se met en scène avec Apollos, certain que personne ne se méprendra sur leurs sentiments mutuels; mais, par-dessus un cas particulier, il vise et condamne toutes les coteries[2].

De ce que les prédicateurs de l'Évangile travaillent en sous-ordre il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient ni mérite ni responsabilité. Bien au contraire, ils ont droit à une récompense, à un salaire (μισθός), proportionné à leur travail[3]. Ce salaire est indépendant des emplois exercés, des talents mis en œuvre et des fruits recueillis; il se mesure uniquement au labeur dépensé (κόπος); il est personnel (ἴδιος) et incommunicable comme le labeur qu'il rémunère. Et puisqu'il s'agit de *salaire* c'est

---

1. 3^{9} : Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· Θεοῦ γεώργιον, Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.

2. 4^{6} : Ταῦτα δὲ μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼν δι' ὑμᾶς. « C'est à cause de vous [δι' ὑμᾶς, pour votre profit, pour vous instruire] que j'ai fait de ces choses [depuis 3^{5}] une application figurée à ma personne et à celle d'Apollos » : La figure (σχῆμα) consiste à résoudre une question générale en traitant un cas particulier : *Id genus in quo per quamdam suspicionem quod non dicimus accipi volumus* (Quintilien, *Instit.* IX, 2).

3. 3^{8} : Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. L'opposition est entre l'*identité* des ouvriers évangéliques en tant que collaborateurs de Dieu et leur *individualité* par rapport au travail et à la récompense correspondante.

une vaine argutie de prétendre qu'il est octroyé *selon* le labeur et non pas *en vue* du labeur. Le mérite et le démérite sont corrélatifs. L'un et l'autre supposent la responsabilité. Paul qui a fondé l'église de Corinthe comme un sage architecte, avertit ses successeurs de veiller à bien continuer l'œuvre commencée. « Que chacun regarde comment il bâtit... Selon les matériaux qu'on superpose à ce fondement, — or, argent, pierres de prix, bois, foin ou paille, — le travail de chacun sera reconnu [pour ce qu'il vaut]. Le Jour [du jugement] le fera paraître, car il se révélera dans le feu et le feu éprouvera la qualité du travail de chacun. Celui dont l'œuvre résistera recevra une récompense; celui dont l'œuvre sera brûlée souffrira dommage. Quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu. Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? Que si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira : car le temple de Dieu est saint et ce temple c'est vous [1]. »

L'intelligence de ce difficile passage est subordonnée à la manière dont on entend l'édifice. Et d'abord ce n'est certainement pas l'édifice intérieur que chaque chrétien bâtit en son âme, depuis l'éclosion de la foi qui en est la base jusqu'à la perfection de la charité qui en est le faîte. Ce n'est pas davantage l'Église, ce temple du Saint-Esprit bâti en pierres vivantes sur la pierre angulaire du Christ. Il s'agit clairement de l'Évangile dont Paul a posé à Corinthe la première assise, en prêchant Jésus-Christ mort pour notre justification et ressuscité pour notre gloire. Personne n'a le droit de déplacer ce fondement ou de lui en substituer un autre; mais tout prédicateur de l'Évangile a le droit et le devoir de parachever l'édifice. Or, comme la construction est de même ordre et de même nature que le fondement, les parties surajoutées à l'édifice fondé par Paul seront nécessairement les doctrines du christianisme, non pas des doctrines mortes, purement spéculatives, sans influence aucune sur l'accroissement du corps mystique, mais des doctrines vivantes, agissantes, capables de transformer l'esprit et le cœur de ceux qui en font leur

1. 1 Cor. 3^{10-17}. Voir, ci-après, la note G, p. 137-138.

règle de vie. L'or, l'argent, les pierres de prix sont à divers degrés les doctrines utiles et fructueuses; le bois, le foin, le chaume, substances fragiles et peu durables, symbolisent, non pas les erreurs et les hérésies, mais les enseignements frivoles, les récits futiles, bons à repaître la curiosité des auditeurs mais sans action sérieuse sur leur vie morale. Le souverain Juge paraît soudain. Un feu dévorant le précède. L'or, l'argent, les pierres de prix résistent à l'épreuve : le bois, le foin, le chaume sont consumés et les imprudents ouvriers qui les employaient, voyant périr leur œuvre, se sauvent à travers les flammes.

L'Apôtre, à son ordinaire, supprimant les perspectives, projette au dernier jour, qu'il appelle le Jour par antonomase, le discernement des bons et des méchants, la distribution des peines et des récompenses. Il nous représente les ouvriers de l'Évangile en train d'élever l'édifice de la foi. Ils se divisent en trois classes. Les uns démolissent ou ébranlent au lieu de bâtir : leur châtiment sera terrible; Dieu les détruira comme ils s'efforcent de détruire le temple de Dieu. D'autres construisent un monument solide et n'emploient que les meilleurs matériaux : ils recevront la récompense spéciale due aux sages et fidèles ouvriers. Les derniers enfin font usage de matériaux périssables : ils souffriront dommage (ζημιωθήσεται); saint Paul ne dit pas précisément en quoi, mais tout au moins seront-ils frustrés des distinctions honorifiques accordées aux apôtres et auront-ils le chagrin d'avoir travaillé en pure perte. Ce n'est pas tout : « Ils se sauveront comme par le feu », pareils à l'ouvrier qui, employant des matériaux combustibles au lieu de matériaux à l'épreuve du feu, verrait l'incendie se déclarer dans l'édifice en construction et s'enfuirait à travers les flammes non sans quelques brûlures, en dehors de la crainte et de l'effarement. Il y a donc des fautes qui ne sont pas assez graves pour fermer le ciel et pour ouvrir l'enfer et qui sont punies néanmoins d'un châtiment proportionné. Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui.

Ce n'est pas que le feu dont parle l'Apôtre soit le feu du purgatoire. Il n'est pas davantage, à notre avis, le feu de la

conflagration finale qui est étrangère à l'enseignement de saint Paul. C'est le feu du jugement qui fait presque partie obligée de toutes les théophanies. Il faut éviter de donner au mot « feu » deux ou trois sens différents dans une courte phrase, et on doit choisir un sens qui cadre bien avec l'allégorie. Or l'édifice, nous l'avons dit, est celui du dogme chrétien; les prédicateurs de l'Évangile en sont les architectes; les doctrines en sont les matériaux, excellentes et durables comme l'or, l'argent et le marbre, fragiles et périssables, comme le bois, le foin et la paille : le feu intelligent qui les éprouve au dernier jour — car c'est à ce moment qu'est reportée toute la scène — ne peut être que le feu du jugement. Ce même feu sonde les consciences des imprudents architectes et leur inflige le châtiment mérité. « Ils seront sauvés, mais comme par le feu. » Ici le mot « feu » a son sens ordinaire; seulement il y a une comparaison qu'on peut développer ainsi : « Ils seront sauvés, mais non sans douleur et sans angoisse, comme se sauvent ceux qui sont obligés de s'échapper à travers le feu. »

L'apôtre serviteur du Christ. — Les apôtres sont encore « les serviteurs du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu » [1] : non pas les hérauts seulement, mais les dispensateurs; car les mystères comprennent, avec des vérités à croire, des institutions salutaires à administrer. Comme serviteurs, ils ne dépendent que de leur maître; comme dispensateurs, ils n'agissent qu'au nom et par les ordres de celui qui les envoie. D'une manière et de l'autre, ils ne relèvent que du jugement de Dieu. Les verdicts prononcés sur eux sont sans profit, sans certitude et sans justice. Paul les appelle dédaigneuse-

1. 4[1] : Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ. — 1. Le pronom ἡμᾶς englobe Paul et les autres prédicateurs, tels qu'Apollos. — 2. Le mot ὑπηρέτης (que Suidas explique par δοῦλος) semble désigner une domesticité inférieure à celle du διάκονος. — 3. Bien que les *μυστήρια*, dans la langue de Paul, soient les dispositions secrètes du plan rédempteur, l'Apôtre les considère ici plutôt comme institutions que comme enseignements, ainsi qu'il appert du mot οἰκονόμοι (intendants ou administrateurs). Avec beaucoup de réserve, le concile de Trente (*Sess.* XXI, *cap.* 2) dit que dans ce texte l'Apôtre *semble insinuer* clairement (non obscure visus est innuisse) le pouvoir qu'a toujours eu l'Église d'apporter à la dispensation des sacrements divers changements accidentels, selon les différentes conjonctures de temps, de lieux, de personnes.

ment « le jour de l'homme » par opposition au « Jour du Seigneur ». Il n'en fait aucun cas. Bien plus; il s'abstient de se juger lui-même. Pour n'avoir conscience d'aucune faute dans l'accomplissement de ses devoirs apostoliques à Corinthe, il n'est pas sûr d'être justifié devant Dieu [1]. Grande leçon d'humilité et enseignement inoubliable. Serait-on un autre Paul, il faudrait faire son salut avec crainte et avec tremblement.

Non seulement les Corinthiens jugeaient les ministres de l'Évangile et leur assignaient des rangs au gré de leurs préférences et de leurs caprices, mais ils tiraient vanité de leurs relations avec eux et se vantaient d'appartenir à l'un plutôt qu'à l'autre. Paul décoche un dernier trait satirique à ce ridicule travers : « Qui donc te distingue? » Qui songe, en dehors de toi, à te reconnaître une supériorité quelconque? Mais supposé que ces avantages dont tu te targues ne soient pas imaginaires, « que possèdes-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas

---

1. 4[4] : Οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι. Le οὐκ ἐν τούτῳ (non in hoc, non propter hoc) nie que le témoignage de la conscience soit un motif suffisant pour se croire justifié (δεδικαίωμαι, au parfait, marque un état qui a commencé dans le passé et qui dure encore). Le cas est particulier mais la raison est générale. Le concile de Trente (*Sess.* VI, *cap.* 16) paraphrase ce texte qui est mis en pleine lumière par le rapprochement d'autres passages semblables, 1 Cor. 9[27], Phil. 2[12] etc.

2. 4[7] : Τίς γάρ σε διακρίνει; Le verbe διακρίνειν signifie « distinguer » entre plusieurs et par suite « préférer »; il ne signifie pas donner la supériorité ou l'avantage ». Les Pères sont en désaccord sur l'extension du σε (*te*), où plusieurs ne voient que les chefs de faction tandis que les autres, dont le sentiment nous paraît mieux fondé, y voient tous les fidèles qui prennent parti pour tel ou tel maître. Mais ils semblent bien supposer que la réponse à la question de l'Apôtre doit être négative : Personne ne te distingue. Chrysostome est très net. Origène (Cramer, *Catena in 1 Cor.*, Oxford, 1841, p. 78), dont Théodoret copie mot pour mot le commentaire, ne l'est pas moins. Sévérien de Gabala (*Ibid.*) a une explication remarquable : Σὲ τὸν βουλόμενον ἀπὸ τοῦδε καλεῖσθαι ἢ τόνδε καταλιμπάνειν τίς διακρίνει; οὐχὶ ἀναμένεις τὸν κριτήν; Saint Éphrem (*Comment. in epist. Pauli*, Venise, 1893 : Quis enim est qui discernat istud quod tu habes quum tu gratis atque ex gratia acceperis?) suppose aussi la réponse : Nemo.

L'explication de saint Augustin : *Quis te discernit a massa perditorum?* qui suppose la réponse : *Deus*, peut être irréprochable comme formule théologique mais non comme interprétation de la pensée de Paul.

Le second concile d'Orange (*Araus.* II, *can.* 6 et *conclus.*) ne s'appuie que sur les mots : Quid habes quod non accepisti? pour prouver la nécessité de la grâce.

reçu? » Que tu le tiennes de Pierre, d'Apollos ou de Paul, qu'importe après tout? En dernière analyse, c'est toujours à Dieu qu'il faudra remonter. Ainsi se vérifiera la maxime : « Qui veut se glorifier, qu'il se glorifie dans le Seigneur » et non dans les hommes.

Rien n'autorise l'opinion de certains exégètes qui supposent que les chefs de faction sont seuls visés dans cette sortie. Les chefs de faction ne sont ni nommés ni désignés d'aucune manière. Paul s'adresse à tous les Corinthiens et il les avertit de ne pas « s'enfler en faveur de quelqu'un au détriment d'un autre »; pas plus en faveur de Pierre ou de Paul qu'en faveur d'Apollos ou de quelque autre prédicateur inconnu. « Car, ajoute-t-il, qui donc te distingue? » Qui te reconnaît ces chimériques avantages dont tu fais honneur à tel ou tel ouvrier apostolique? Immédiatement après, les Corinthiens sont toujours en cause : aucune trace des meneurs.

On sait que vers la fin de sa vie saint Augustin, contrairement à l'opinion commune, entendit le *Quis te discernit* du discernement divin que la prédestination établit entre les hommes. Depuis lors, notre texte est devenu classique dans le traité de la grâce. Toutefois, les documents conciliaires ne déduisent pas la nécessité de la grâce du *Quis te discernit* lui-même, mais bien de tout le contexte ou plus précisément des mots : *Quid habes quod non accepisti?* d'où elle peut se déduire en effet. Il est vrai qu'il y faut l'aide d'un double raisonnement très peu compliqué. On a d'abord besoin d'un *argument de parité* pour étendre à tous les hommes les paroles que l'Apôtre adresse aux seuls Corinthiens, ou même, d'après certains interprètes, aux seuls fauteurs de désordres. De plus, c'est en vertu d'un *argument a fortiori* qu'on applique aux dons de la grâce ce que saint Paul dit des avantages extérieurs. Le fait de notre élévation à l'état surnaturel est supposé. Mais, ce principe une fois admis, il est évident que tout dans l'ordre de la grâce, plus encore que dans l'ordre de la nature, depuis l'*initium fidei* jusqu'à la vision béatifique, est un présent de la libéralité divine et que l'homme ne peut s'en faire gloire sans méconnaître sa propre dépendance et le souverain domaine de Dieu.

NOTE G. — L'ÉDIFICE DE LA FOI ET SES OUVRIERS

A l'allégorie de l'agriculture (1 Cor. 3^{6-9}) succède l'allégorie de la construction (3^{10-17}). Bien que, à proprement parler, Dieu soit le seul constructeur (3^{9} : Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε), comme il est le seul agriculteur, les ouvriers apostoliques construisent eux aussi en sous-ordre, les uns plus ou moins bien, les autres plus ou moins mal, tandis qu'un troisième groupe, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, travaille à détruire (3^{16-17}). Dans cette allégorie il y a trois termes à considérer : I. La nature de l'édifice, du fondement et des matériaux. II. Le jour du Seigneur. III. Le feu qui éprouve le travail des ouvriers.

I. L'ÉDIFICE, LE FONDEMENT ET LES MATÉRIAUX.

Ces trois choses sont corrélatives et inséparables. On remarquera d'abord que l'Apôtre parle constamment d'un *seul* édifice, construit par les prédicateurs de l'Évangile. Il ne s'agit donc point, comme le veulent Origène, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin et S. Grégoire le Grand, de l'édifice de la perfection chrétienne dont le fondement serait la foi (Mat. 7^{24}) et dont les matériaux seraient d'un côté les bonnes œuvres, de l'autre les péchés graves (Chrysostome), ou les affections charnelles (Augustin), ou les péchés véniels (Grégoire); car cet édifice se multiplie suivant le nombre des individus et les fidèles en sont, chacun pour soi, les architectes; d'ailleurs on ne peut pas dire que les péchés soient les matériaux de cette construction, puisqu'ils ne reposent pas sur le fondement de la foi. — Pélage et quelques exégètes protestants supposent qu'il est question de l'édifice de l'Église (Mat. 16^{18}) dont les fidèles sont les pierres vivantes (1 Petr. 2^{4}; Eph. 2^{20}). Mais alors les matériaux périssables, qui ne résistent pas à l'épreuve du feu, seraient les pécheurs et les réprouvés, et comment ceux qui les ont rendus tels seraient-ils sauvés eux-mêmes? Cette objection est fatale au système. — Il n'y a plus qu'une alternative possible : l'édifice est l'ensemble de la doctrine chrétienne (cf. Rom. 15^{20}) dont Paul a posé le fondement à Corinthe en prêchant Jésus-Christ, abrégé de la foi, et que ses successeurs complètent et parachèvent par leur enseignement. Cette explication, proposée par l'Ambrosiaster, est adoptée par l'immense majorité des exégètes, tant protestants que catholiques. Elle satisfait seule à toutes les données. Peut-être convient-il d'ajouter une observation du P. Cornely : « Præprimis tenendum est, Apostolum non abstractum aliquod doctrinarum systema præ oculis habere, sed doctrinas spectare, prout in profectu eorum, qui magistrorum suorum præcepta sequuntur, sese manifestant. » Il ne faut pas cependant insister trop sur cette idée secondaire, car les ouvriers apostoliques seront récompensés ou punis selon leurs œuvres et la nature de leur prédication, non d'après les résultats obtenus.

II. LE JOUR DU SEIGNEUR.

Le *Jour du Seigneur* est certainement le jour du jugement final, le jour de la *parousie :* personne n'aurait dû révoquer en doute une chose si claire, bien qu'au lieu du latin *dies Domini* le texte grec ait seulement ἡ ἡμέρα, *le* Jour (par antonomase). Ce jour si connu est plus souvent

appelé le jour du Seigneur ou le jour du Christ (1 Cor. 1^{8}; 5^{5}; 2 Cor. 1^{14}; Phil. $1^{6.10}$; 2^{16}; 1 Thess. 5^{2}; 2 Thess. 2^{2}; 1 Pet. $3^{10.12}$; Apoc. 16^{14}), mais il est aussi désigné par ἐκείνη ἡ ἡμέρα (2 Thess. 1^{10}; 2 Tim. $1^{12.18}$; 4^{8}) et par ἡ ἡμέρα tout court (Hebr. 10^{25}; cf. Rom. 13^{12}). Il n'y a donc point à songer au jour de la tribulation (Augustin), ni au jour de la mort (Cajetan), ni à un jour indéterminé (Grotius), ni au jour de la claire lumière de l'Évangile, etc. Estius dit fort bien : « Ita de die Domini semper Scriptura loquitur, ut unum aliquem certum ac singularem diem nobis significet, cujusmodi non est dies particularis judicii. »

III. LE FEU DE LA CONFLAGRATION OU CELUI DE JUGEMENT.

Le *feu* est décrit par deux propriétés : 1. C'est un feu qui *éprouve* les doctrines et les actions des hommes (1 Cor. 3^{13} : τὸ πῦρ δοκιμάσει). 2. C'est un feu qui *accompagne* et *manifeste* le jour du Seigneur (ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, dont le sujet est évidemment ἡ ἡμέρα et non τὸ ἔργον). Ce n'est donc pas le *feu de l'enfer*, comme le veut S. Jean Chrysostome avec quelques-uns de ses disciples; car ce feu punit mais n'éprouve pas, sans compter qu'on ne peut entendre sans violence σωθήσεται (1 Cor. 3^{15}) au sens de « sera conservé *vivant* », pour souffrir éternellement. Ce n'est pas davantage le *feu du purgatoire;* car il purifie mais n'éprouve pas non plus et il n'a aucune action sur les œuvres excellentes représentées par l'or, l'argent et les pierres de prix. Il n'est pas besoin d'exclure le *feu de la tribulation*, proposé par saint Augustin. Dès lors, on n'a plus le choix qu'entre le *feu de la conflagration* et le *feu du jugement.* Un grand nombre d'exégètes catholiques tiennent pour le premier; mais ils n'expliquent jamais clairement comment ce feu matériel éprouve des doctrines — car c'est ce que représentent le bois, le foin, la paille — et ils ne se préoccupent pas assez de mettre leur explication en harmonie avec l'enseignement de Paul. Ils voient bien le *feu de la conflagration* dans 2 Thess. 1^{8} (ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν) mais ils ne réfléchissent pas que ces paroles sont une citation d'Isaïe, 66^{15}, où le feu ne désigne pas un feu matériel comme le montre le verset suivant : *Quia in igne Dominus judicabit et gladio suo ad omnem carnem.* Qu'il s'agisse de jugement particulier ou de jugement universel, Dieu Juge apparaît toujours dans un tourbillon de feu et il juge le monde par le feu. Bien plus Dieu, en tant que Juge, est un *feu* dévorant (Hebr. 12^{29} : ὁ Θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον, citant Deut. 4^{24}). Le *feu de la colère* de Dieu est une expression si commune que la métaphore y passe presque inaperçue : Ezech. 22^{21} (succendam vos in igne furoris mei); Soph. 1^{18}; Nahum, 1^{6}; Deut. 32^{22}; Jer. 15^{14}; 17^{4} etc. Pareillement, dans les théophanies, Dieu courroucé paraît dans la tempête, avec les nuées pour char, le feu et les tonnerres pour escorte : Ps 17 $[18]^{9-14}$; 48 $[49]^{3}$; $96[97]^{3-4}$.

Le feu du jugement est si souvent mentionné dans l'Écriture et le feu de la conflagration l'est si peu qu'il n'est pas probable que saint Paul ou ses lecteurs aient pensé à ce dernier. Ce n'est point ici le lieu d'en parler ni d'examiner quel appui il trouve dans la tradition catholique; nous nous contenterons d'observer que plusieurs textes de Pères allégués en sa faveur ne sont que l'écho du langage biblique et peuvent très bien s'entendre du feu du jugement ou de celui de l'épreuve : par exemple, *Doctr. apost.* XVI, 5 (voir la note de Funk, *Patres apost.* ^{2}, t. I, p. 36); Origène, *In Psalm.* XXXVI, *hom.* III, 1, etc.

III. LES SCANDALES DE CORINTHE.

L'incestueux excommunié. — Il s'était passé à Corinthe deux faits scandaleux, dont la communauté tout entière s'était rendue complice par sa tolérante indulgence.

Vénus, patronne de Corinthe, y était honorée d'un culte où l'impudeur de l'Aphrodite grecque s'alliait aux turpitudes de l'Astarthé orientale. Dans son temple, mille hiérodules trafiquaient ostensiblement de leur corps, à son profit et en son honneur : la prostitution sacrée était élevée à la hauteur d'un sacerdoce. Les mœurs publiques étaient à l'avenant, lamentablement lâches; vivre à la corinthienne passait, même chez les païens, pour une ignominie [1].

Quoi d'étonnant si dans cette atmosphère empestée quelques chrétiens étaient gagnés par la contagion? L'un d'eux vivait en concubinage avec sa belle-mère, veuve sans doute ou divorcée. La loi romaine, si complaisante en fait de mariages, interdisait ces unions, et les exemples que pouvait en offrir l'histoire profane étaient réprouvés par le sentiment public d'accord en cela avec l'instinct naturel. Or, les fidèles de Corinthe ne paraissaient pas trop s'en émouvoir. Ils continuaient à fréquenter le coupable; ils l'admettaient dans leurs assemblées [2]. Peut-être se laissaient-ils abuser par cette fausse maxime que le baptême fait du chrétien un être nouveau,

---

1. Hésychius (*Lexicon*) explique κορινθιάζειν par μαστροπεύειν et ἑταιρεύειν.
2. 1 Cor. 5^{1-2} : Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν, κτλ. — 1. Il ne s'agit pas d'une fornication ordinaire mais d'un inceste. La femme du père n'est pas la mère du coupable mais sa marâtre ou sa belle-mère (μητρυιά). Saint Paul lui donne le nom biblique de γυνὴ τοῦ πατρός parce qu'il fait allusion à la loi mosaïque (Lev. 18^{7-8}; Deut. 22^{30}) prohibant ces sortes d'union. — 2. Il ne s'agit pas non plus d'un acte passager. L'expression γυναῖκα ἔχειν désigne une union stable, concubinat ou mariage, comme celle d'Hérode Antipas avec la femme de son frère Philippe (Marc. 6^{18} et Mat. 14^{4} se servent pour cela de la même expression). — 3. Ces unions étaient regardées comme abominables par les Grecs et les Romains (les ἔθνη de saint Paul) bien qu'elles fussent en usage chez les Égyptiens et chez d'autres peuples : Nubit genero socrus : o mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum (Cicéron, *Pro Cluent.* v, 6). — 4. Elles étaient aussi interdites par la loi romaine, mais Cicéron vient

dégagé de tous ses liens antérieurs et exempt de toute prohibition légale. L'indignation de Paul fut à son comble. Sa pratique constante était de soumettre les scandaleux à une espèce d'excommunication qui entraînait la cessation des rapports même de convenance et de civilité. Il avait menacé de cette peine les brouillons et les désœuvrés de Thessalonique s'ils refusaient d'obtempérer à ses ordres. Plus tard il fera à Tite un devoir d'éviter l'hérétique obstiné : il entend par là le fauteur de divisions et de troubles. Dans la lettre perdue aux Corinthiens, il leur enjoignait formellement de rompre toute relation avec les impudiques [1]. Quelle n'est pas maintenant sa douleur de les voir tolérer l'infâme! Vite qu'ils éloignent l'incestueux pour n'être pas contaminés par lui. On était, semble-t-il, aux environs de Pâques et cette exhortation symbolique venait fort à propos : « Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment fait lever toute la masse? Otez le vieux levain pour être une pâte nouvelle, comme vous êtes azymes; car le Christ, notre pâque, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec le vieux levain, le ferment de méchanceté et de malice, mais avec les azymes de sincérité et de vérité... Chassez le pervers du milieu de vous [2]. »

L'Apôtre avait d'abord songé à une peine beaucoup plus grave et plus en rapport avec l'énormité du crime. « Pour moi, absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà décidé comme si j'étais présent, de livrer l'auteur d'un tel acte —

---

de nous montrer que cette interdiction n'était pas toujours respectée; et peut-être les Romains laissaient-ils les Juifs — les chrétiens pouvaient alors passer pour Juifs — se marier à leur guise. Cependant la chose sera moins croyable si l'on suppose le père en vie. Cette question dépend du sens qu'on donne au mot ἀδικηθείς (2 Cor. 7[12]). — 5. La tolérance des chrétiens à l'égard de l'incestueux semble pouvoir s'expliquer par la fausse persuasion des rabbins que la conversion au judaïsme rompait tous les liens du sang. Maimonide enseigne expressément que le prosélyte peut épouser sa belle-mère. Cf. Cornely, *Comment.* p. 119.

1. 2 Thess. 3[14] (μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ); Tit. 3[10] (αἱρετικὸν ἄνθρωπον... παραιτοῦ); I Cor. 5[9] (μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις).

2. 1 Cor. 5[6-8, 13]. Les derniers mots (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν), qui contiennent la sentence définitive de l'Apôtre, sont une allusion aux paroles de la Loi (Deut. 17[7]; 19[19]; 22[24] etc.) prescrivant la peine de mort pour certains crimes. L'excommunication, espèce de mort symbolique, remplace dans l'Évangile la mort réelle de l'ancienne Loi.

vous et mon esprit étant réunis au nom du Seigneur Jésus — de livrer, dis-je, cet homme à Satan par la puissance de Notre-Seigneur Jésus, pour la destruction de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur [1]. » Les canonistes, désireux de trouver ici un exemple d'excommunication majeure selon les formes actuellement usitées dans l'Église, se demandent comment Paul a pu la fulminer, ou ordonner aux Corinthiens de la fulminer en son nom, sans instruction, ni citation, ni interrogatoire. Toutes questions bien superflues. Paul ne prononce pas la sentence et n'enjoint pas aux Corinthiens de la prononcer : il exprime son sentiment sur la peine due à l'incestueux notoire; peut-être insinue-t-il la mesure rigoureuse qu'il est résolu à prendre, au cas où les fidèles ne feraient rien de leur côté. En ce qui le concerne, il croit juste et expédient de livrer le coupable à Satan, mais il ne dit pas quelles formalités seraient à garder si l'on en venait là.

Ce châtiment terrible supposait évidemment l'excommunication, c'est-à-dire l'exclusion de l'Église avec la privation des grâces et des secours dont la communion des saints est le canal. Mais il comprenait quelque chose de plus redoutable. Les Apôtres qui avaient reçu du Seigneur le pouvoir d'enchaîner les démons avaient aussi celui de les déchaîner. Le criminel, tombé sous le coup de cette sentence plus grave que l'excommunication, était abandonné à la vengeance de l'éternel ennemi des hommes et devenait la proie et le jouet de Satan.

---

1. I Cor. 5^{3-6} : Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον... παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ, κτλ. Le verbe κέκρικα ne signifie pas ici « j'ai jugé, j'ai porté un jugement contre le coupable, mais « j'ai jugé bon, j'ai résolu (cf. 2^2), de prendre une mesure de rigueur pour suppléer à votre inaction ». Remarquez le ἤδη, « pendant que vous tergiversez ». La mesure à prendre regarde naturellement l'avenir et n'est que conditionnelle. — Dans la parenthèse formée par le verset 4 nous croyons que *in nomine Domini nostri Jesu Christi* se rapporte à *tradere hujusmodi* (l'homme qui s'est montré tel, qui a agi de la sorte) *Satanæ* et que *cum virtute Domini nostri Jesu Christi* est un complément de *congregatis vobis et meo spiritu.* Mais ce point est secondaire; ce qui ne l'est pas, c'est de bien distinguer entre la peine projetée par l'Apôtre et celle qu'il ordonne aux fidèles d'infliger eux-mêmes. L'interprétation que nous suivons est de beaucoup la plus commune.

Mais comme toutes les peines infligées par l'Église sont médicinales, le but final était toujours la conversion et le salut du pécheur. Une fois au moins en sa vie, Paul fit usage de cette formidable puissance : il livra à Satan Hyménée et Alexandre pour leur apprendre à ne plus blasphémer[1], ou plutôt afin qu'ils l'apprissent à leurs dépens quand ils seraient en butte, sans protection et sans refuge, à la tyrannie du démon. A l'égard de l'incestueux de Corinthe il est moins rigoureux; il se contente de l'exclusion du coupable et, s'il a songé un instant à une peine plus sévère, c'était toujours en vue de sauver l'âme du criminel en affligeant sa chair.

Trois corollaires à tirer de cette doctrine :

1. L'Église, sur l'injonction du Sauveur et l'exemple de l'Apôtre[2], revendiqua toujours le droit d'exclure de son sein les chrétiens scandaleux. Mais cette pénalité, qui a pour but direct l'immunité des bons, vise aussi la correction du coupable[3]. Ni l'Apôtre ni l'Église ne s'arrogent aucun pouvoir sur les infidèles[4]. A Dieu de les juger.

2. Loin d'abolir l'interdiction des mariages entre parents, dans les cas prévus par la Loi mosaïque[5], l'Église naissante se hâta de la sanctionner et l'étendit même davantage[6]. Nous la trouvons partout en vigueur dès l'origine.

3. L'horreur profonde que les vices de la chair inspirent aux hérauts de l'Évangile est en partie due à la réaction contre la dissolution des mœurs païennes et en partie héritée des Juifs,

---

1. 1 Tim. 1[20], Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.

2. Mat. 18[17] et les textes cités plus haut.

3. Il n'y a pas d'exemple d'un châtiment infligé par l'Église où il soit fait totalement abstraction de l'utilité du coupable.

4. I Cor. 5[12-13] : Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει (ou κρινεῖ au futur). — Οἱ ἔξω désigne certainement les infidèles (Col. 4[5]; 1 Thess. 4[12]; 1 Tim. 3[7]), Juifs ou Gentils. L'Église n'exerce de juridiction que sur les baptisés (*Conc. Trident.* sess. XIV, *De Pœnit.* cap. 2).

5. 1 Cor. 5[1], allusion à Lev. 18[8]; Deut. 22[30].

6. Il n'est pas nécessaire d'admettre un décret formel. Le Nouveau Testament qui venait compléter et perfectionner l'Ancien plutôt que l'abolir, retenait, outre les préceptes proprement dits de la loi naturelle, les vœux de la nature, et il va sans dire que la prohibition des mariages entre consanguins et proches parents par alliance y était comprise.

chez qui la fornication et l'idolâtrie s'exprimaient par le même terme (πορνεία)[1]. Paul sent le besoin d'inculquer aux néophytes une aversion raisonnée contre ces désordres honteux qu'ils s'étaient peut-être habitués à regarder d'un œil indifférent. Les trois motifs qu'il leur expose pour les détourner de l'impureté sortent des profondeurs de sa théologie mystique.

La fornication. — La fornication est une injustice, un sacrilège et une profanation : une injustice envers celui auquel nous appartenons corps et âme, un sacrilège envers Jésus-Christ dont nous sommes membres, une profanation du temple du Saint-Esprit.

Une injustice. On appelle indifférentes les actions conformes à l'instinct naturel qui ne lèsent le droit de personne et n'ont pas de relation directe avec la vie morale : tels le boire et le manger. L'estomac est fait pour l'aliment et l'aliment pour l'estomac. Mais le rapport du corps à la fornication est tout autre. « Le corps appartient au Seigneur, non à la fornication; et le Seigneur appartient au corps. » Le corps appartient au Seigneur comme le membre appartient à la tête et réciproquement. Et le signe de cette appartenance mutuelle c'est que Dieu les ressuscite l'un à cause de l'autre. La fornication, violant les droits du Christ sur nous, est donc une injustice.

Un sacrilège. Quiconque a présentes à l'esprit ces deux vérités élémentaires : premièrement que le corps du chrétien est membre du Christ, en second lieu que dans l'union sexuelle l'homme et la femme deviennent un seul corps, une seule chair, doit en conclure en bonne logique que la fornication prostitue un membre du Christ à une femme impure, de manière à l'identifier avec elle. Nommer un tel acte c'est en montrer la sacrilège abomination.

Une profanation. Notre corps sanctifié par la grâce devient, aussi bien que l'âme, un temple consacré par la présence des trois personnes divines et par l'habitation spéciale du Saint-Esprit. La fornication souille et viole ce temple. Partout ailleurs,

1. Πορνεία, fornication et idolâtrie. De même πορνεύω (adorer les idoles Jer. 3^{6}; Ezech. 23^{19}; Os. 9^{1} etc.). L'Apocalypse qui aime à parler le langage de l'Ancien Testament emploie souvent ces mots ainsi que πόρνη au sens métaphorique.

le pécheur abuse d'une créature étrangère et pèche contre elle en la détournant de sa fin. Ici, il abuse de son corps lui-même et pèche contre lui. Les complices ne formant qu'une seule chair, rien d'extérieur n'intervient. Le corps n'est pas seulement l'instrument du péché, comme dans les autres fautes, il en est l'objet même.

Les procès devant les païens. — Dans nos mœurs actuelles, le second abus blâmé par l'Apôtre semblerait bien léger. Un chrétien en avait cité un autre en justice. Il avait « demandé justice aux injustes[1] » : c'était le nom courant des païens. De là, double scandale : le différend lui-même et la publicité retentissante du procès. Plutôt souffrir l'injustice que de donner aux païens un si pernicieux exemple et de leur mettre en main cette arme contre les fidèles.

On sait que les Juifs, partout où ils étaient en nombre, avaient des tribunaux spéciaux devant lesquels se réglaient leurs litiges. L'autorité romaine tolérait en général, reconnaissait parfois, cette juridiction exceptionnelle qui prononçait à l'occasion, au dire d'Origène, des sentences capitales[2]; mais elles devaient alors se munir de l'approbation du pouvoir suprême ou s'exécuter clandestinement comme au moyen-âge les jugements de la Sainte-Vehme allemande. Il est à croire que les Juifs accordaient spontanément à leurs magistrats la compétence la plus étendue, et saint Paul lui-même paraît plus d'une fois s'être soumis à leur verdict quand sa qualité de citoyen romain pouvait l'y soustraire : ainsi s'expliqueraient les cinq flagellations de trente-neuf coups qui semblent avoir été infligées d'après les coutumes juives et à la suite d'une procédure régulière. Aussi rêve-t-il pour les chrétiens une institution

---

1. 1 Cor. 6^1 : Κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων. Ici ἄδικοι est employé de préférence à ἁμαρτωλοί (Mat. 9^{10}; Gal. 2^{15}) pour désigner les païens, parce qu'il s'agit de *justice* à rendre et que l'expression « se faire juger par des injustes » suffit à montrer l'absurdité de l'acte incriminé. Paul ne nie pas le droit qu'on a de demander justice mais il ne veut pas qu'on en use dans ces conditions, au prix d'un pareil scandale.

2. *Epist. ad Afric.* 14 (XI, 84). Les *Homélies Clémentines* (*Epist. Clem. ad Jac.* 10) prescrivent un tribunal arbitral semblable et Théodoret (*Comment. in 1 Cor.* 6^7) fait observer que cette pratique n'est pas contraire à la déférence et à la soumission dues au pouvoir civil (Rom. 13^{1-2}).

analogue : « Si vous avez des procès, dit-il, désignez comme juges les membres les plus vils de l'Église. » Puis, se reprenant aussitôt de peur que les Corinthiens ne prennent au sérieux sa mordante ironie : « Quoi ! n'y a-t-il point parmi vous un sage capable d'être arbitre entre ses frères, pour qu'un frère aille plaider contre son frère et cela devant des infidèles[1] ! » Les saints — et tous les chrétiens portent ce nom — peuvent bien trancher un différend de minime importance, eux qui, un jour, jugeront le monde et les anges eux-mêmes[2]. Les théologiens, embarrassés de ce jugement, en ont imaginé cinq ou six espèces : jugement de comparaison, jugement d'approbation etc. Peine fort inutile : la pensée de l'Apôtre est plus simple. Les saints jugeront avec Jésus-Christ, comme ils ressusciteront avec lui, seront glorifiés avec lui, régneront avec lui. Ne faisant qu'un avec Jésus-Christ dans l'unité du corps mystique, ils participent à toutes ses prérogatives et par conséquent à celle de juge universel. Les anges, soumis à l'épreuve aussi bien que les hommes, seront jugés comme les hommes et ce seront les élus, avec Jésus-Christ auquel ils sont indissolublement unis, qui les jugeront. Il est donc superflu de supposer que « les anges » pourraient signifier ici les prêtres ou les démons : hypothèse inadmissible parce qu'elle est tout à fait contraire à l'usage.

Nous savons combien Paul était jaloux d'édifier les païens. Il y voyait un moyen d'apostolat, parfois aussi efficace que la prédication directe. C'est le principal motif de la mesure qu'il édicte en ce moment et qui, de sa nature, devait être transitoire. Elle resta en vigueur pendant trois siècles. Jusqu'à la conversion officielle de l'empire à Jésus-Christ, où elle perdit sa raison d'être et tomba en désuétude, on ne cite pas un seul exemple d'un procès intenté par un chrétien à un autre chrétien.

---

1. 1 Cor. 6^{4-5}. Il est clair que l'ordre donné au v. 4 est ironique.
2. 1 Cor. 6^{3} : Οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; La formule d'étonnement montre qu'il s'agit d'une doctrine familière aux lecteurs de Paul.

CHAPITRE II

CAS DE CONSCIENCE

La plus grande partie de la première Épître aux Corinthiens est consacrée à la solution des doutes proposés par les néophytes eux-mêmes. Paul se réfère fréquemment aux questions de ses correspondants[1], mais il est probable qu'il mêle à sa réponse des points de doctrine sur lesquels ils avaient négligé de le consulter. Il y a six divisions principales :

1. Le mariage et le célibat (VII).
2. L'affaire des idolothytes (VIII-X).
3. Les agapes et l'eucharistie (XI).
4. L'usage et la valeur des charismes (XII-XIV).
5. La résurrection des morts (XV).
6. La grande collecte (XVI).

Ce dernier point sera traité dans l'Épître suivante, où il remplit deux chapitres entiers. A la célébration de l'agape et de l'eucharistie se rattache la question de la tenue des femmes à l'église. Peut-être, dans la pensée de l'Apôtre, les charismes appartiennent-ils au même sujet qui aurait pour titre général : Les assemblées religieuses; mais il convient de ne rien préjuger et de laisser aux textes leur indépendance.

---

1. 7^{1} : Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε. 8^{1} : Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων. 12^{1} : Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν. 16^{1} : Περὶ δὲ τῆς λογίας. 16^{12} : Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ. Il est difficile de croire que par ces formules identiques et formant transition abrupte, Paul ne se réfère pas aux demandes écrites (ἐγράψατε) des Corinthiens. La formule fait défaut pour la question du voile des femmes (11^{2-16}), de l'agape et de l'eucharistie (11^{17-34}) et de la résurrection (15^{1-58}). Sur tous ces points, l'Apôtre se montre très exactement renseigné et les instructions qu'il donne sont aussi précises que pratiques. Mais il est douteux que les Corinthiens aient songé à signaler eux-mêmes ces graves abus.

I. LE MARIAGE ET LE CÉLIBAT.

Sommaire et idéal de Paul. — « Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme[1]. » Cette sentence a l'air d'une maxime connue, alléguée peut-être par les Corinthiens pour mettre en question la légitimité du mariage. Paul la répète en la faisant sienne et l'applique successivement à l'abstention des rapports conjugaux, au célibat et au veuvage. En soi, il est bon de renoncer aux droits du mariage, il est bon de garder la virginité, il est bon de ne pas contracter une union nouvelle quand la mort a rompu la première; mais si tout cela est bon, le contraire est bon aussi, seulement d'une bonté moindre : ce n'est pas affaire de précepte, c'est affaire de vocation divine, de perfection et de conseil.

On peut trouver étrange que pareils scrupules soient nés à Corinthe; mais l'extrême dissolution des mœurs provoque parfois de ces réactions exagérées. Parce qu'on désespère de réformer la nature on en vient à rêver de l'anéantir, et à côté de l'épicurien qui absout le libertinage le plus cynique se dresse le stoïcien bien près de condamner le mariage. Les gnostiques oscillèrent toujours entre ces deux excès. Paul remet tout au point, et sa doctrine peut se résumer en trois mots : l'usage du droit conjugal est licite mais la continence est plus parfaite;

---

1. 7^{1} : Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι. Cette sentence est si étroitement jointe à ἐγράψατε qu'on peut se demander si elle ne faisait point partie de la lettre des Corinthiens ou si elle renferme simplement la réponse de Paul. Quoi qu'il en soit, elle est conçue dans les termes les plus généraux; l'homme y est désigné par sa nature (ἄνθρωπος) et non par sa qualité de mari (ἀνήρ). Le mot καλός, « beau, convenable, bon », s'entend souvent — surtout dans la Bible où il répond à l'hébreu טוֹב — d'une bonté morale. Qu'il faille l'entendre ainsi, cela ressort des raisons qui motivent ce conseil, v. 5-7, 32-38. Mais de ce qu'un acte est bon il ne s'ensuit pas que l'acte contraire soit mauvais, comme l'affirme Tertullien (*De monog.* 3) et après lui saint Jérôme (*Contra Jovinian.* I, 7 : Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere). L'Apôtre, qui distingue expressément plus bas entre le bien (καλόν) et le mieux (κρεῖσσον), aurait dû les prémunir contre cette erreur. Du reste, saint Jérôme semble se rétracter implicitement quand il compare, un peu plus bas, le mariage à l'orge et la virginité au pur froment; mais l'expression n'en demeure pas moins inexacte et l'on y sent trop l'influence de Tertullien.

le mariage est bon mais la virginité est meilleure; les secondes noces sont permises mais l'état de veuvage est préférable.

Peu de pages de la Bible sont plus riches en enseignements que ce chapitre où les vérités suivantes sont accumulées :

1. Existence des conseils évangéliques à côté des préceptes.
2. Licéité de l'acte conjugal et mérite de la continence.
3. Excellence de la virginité par rapport au mariage.
4. Supériorité du veuvage sur les secondes noces.
5. Dignité et indissolubilité du mariage chrétien.
6. Égalité des droits et des devoirs conjugaux.
7. Indifférence au point de vue du salut éternel de la condition sociale où le christianisme nous trouve.
8. Privilège accordé à l'époux devenu chrétien de quitter son conjoint resté infidèle, au cas où celui-ci refuse de cohabiter.

De tous ces points, énumérés un peu au hasard, nous nous bornons à examiner ici le conseil relatif à la continence et ce qu'on est convenu d'appeler le privilège de Paul.

S'il est une chose certaine, c'est que l'Apôtre vivait dans le célibat; car la voix discordante d'un Clément d'Alexandrie ne fait qu'accentuer l'accord de la tradition catholique à cet égard. Qu'il considérât la virginité comme plus excellente que le mariage, il est impossible d'en douter, et les efforts de quelques écrivains hétérodoxes pour éluder ce témoignage importun ont achevé de le mettre dans tout son jour. « Je veux — dit Paul, en permettant aux époux l'acte conjugal, mais sans l'imposer — je veux que tous les hommes soient comme moi », adonnés à la continence, « mais chacun a de Dieu son charisme spécial, l'un d'une manière, l'autre d'une autre ». Et, pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa pensée, il ajoute aussitôt : « Je dis aux célibataires et aux veuves qu'il est bon pour eux de rester comme je suis », c'est-à-dire, évidemment, dégagés des liens du mariage; « mais s'ils ne sont pas continents, qu'ils se marient. Mieux vaut se marier que brûler » de feux impurs.

Acte conjugal. — Sur ces principes, le cas des époux est bien simple. A eux comme à tout le monde s'applique la maxime générale : « Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme » et par conséquent il en est de même pour la femme

relativement à l'homme, car les conditions sont égales comme nous le verrons plus loin. Mais à eux aussi s'applique cette autre sentence : « A cause des fornications (διὰ τὰς πορνείας) » c'est-à-dire à cause des actes d'incontinence auxquels ils seraient exposés « que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari ». Nous pensons que l'Apôtre emploie à dessein la formule la plus compréhensive pour embrasser à la fois tous les rapports sexuels légitimes. Il ne parle distinctement ni de mariage à conclure ni de droit conjugal à exercer, parce qu'il vise en même temps l'un et l'autre et qu'il leur applique la même règle : En soi l'abstention est meilleure, mais l'usage est bon et, en certaines circonstances, il peut être recommandable. Il suppose, bien entendu, qu'aucun engagement antérieur ne lie la volonté. On connaît son jugement sévère sur les veuves qui violent leur foi — vœu proprement dit ou simple promesse — et il va rappeler aux époux qu'ils ne sont plus tout à fait libres de satisfaire leur désir de perfection. Car : 1. l'acte conjugal est pour eux une dette (ὀφειλή) dans la mesure où le conjoint veut user de son droit; 2. le refus d'accomplir ce devoir est assimilé à un déni de justice qui frustre l'autre époux d'un bien dont il ne peut être dépossédé. En effet, le mariage faisant des deux époux une même chair, le corps de la femme appartient au mari et le corps du mari appartient à la femme. Sans doute il leur est loisible de renoncer simultanément à leur droit, mais Paul y met trois conditions : 1. le mutuel accord, 2. un motif d'ordre spirituel, comme serait le désir de vaquer plus librement à la prière, 3. un temps limité, passé lequel les rapports ordinaires doivent reprendre pour obvier au péril d'incontinence et prévenir les tentations de Satan. A peine a-t-il donné ce dernier conseil qui a l'air d'un ordre, l'Apôtre se hâte d'ajouter : « Je dis cela par indulgence et non pour en faire une obligation[1]. » Il désirerait que tout le monde fût continent

1. 1 Cor. 7[6] : τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν. Le mot τοῦτο ne peut pas se rapporter au v. 2, beaucoup trop éloigné, ni aux v. 3 et 4, où il s'agit d'un *devoir* et d'une *dette;* il se rapporte donc au v. 5 et plus exactement à la dernière incise qui semblait contenir un ordre (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε). La Vulgate traduit très exactement : « Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. » Mais saint Augustin

comme lui, mais il ne veut imposer à personne la continence; il ne le peut même pas puisqu'il faut pour cela un don spécial (χάρισμα) de Dieu. La permission qu'il donne (συγγνώμη) prouve bien que l'acte conjugal est parfaitement licite, même à seule fin d'éviter les tentations du démon et de la chair, mais ne le rend pas pour cela obligatoire. Cet enseignement est si clair et si précis qu'il ne semblait pas susceptible de jamais fournir prise à la discussion ou au doute.

Licéité du mariage. — Le cas des célibataires et des veufs diffère de celui des gens mariés en ce que les premiers sont libres de tout engagement : les célibataires pour n'en avoir contracté aucun, les veufs pour en avoir été déliés par la mort du conjoint. Cependant il se résout par les mêmes principes. Le célibataire peut, sans aucune faute, contracter mariage : « En prenant femme tu ne pèches pas et si la vierge se marie elle ne pèche point[1]. » Pareillement, « la femme est liée tant que vit son mari; que si le mari vient à mourir, elle est libre de se remarier à qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur[2] », c'est-à-dire à un chrétien. Même solution pour le père ou le tuteur ayant la garde d'une jeune fille et responsable de sa conduite[3]. Si en la gardant trop longtemps après l'âge nubile,

---

lisant dans sa version, au lieu d'*indulgentiam*, *veniam* qu'il prenait au sens de *pardon* (*De pecc. orig.* 38 : Evidenter dum tribuit *veniam*, denotat *culpam;* de même, *De bono conj.* 10; *Enchir.* 78 etc.), pensa que l'acte conjugal était un péché *véniel* — même quand il avait pour but d'éviter l'incontinence — et n'était excusé que par l'intention d'avoir des enfants. Son autorité a entraîné nombre de théologiens scolastiques et même quelques bons exégètes, comme Estius, quoiqu'ils lussent *indulgentiam*. Il est clair que cette opinion n'a aucun fondement dans le texte original. Il est d'ailleurs incroyable que saint Paul conseille un mal pour éviter un plus grand mal et qu'il donne par avance l'absolution de tous les péchés véniels qu'amènera son conseil. Ici encore, l'influence de Tertullien, *De exhort. castit.* 3 (II, 917), a été funeste.

1. 7^{28}. — 2. 7^{39}. Cf. Rom. 7^{2-3}.

3. Dans une intéressante étude, dont les données sont d'ailleurs à vérifier, Achelis (*Virgines subintroductæ, ein Beitrag zu 1 Cor. VII*, Leipzig, 1902) cherche à montrer qu'il n'est pas question du père ou du tuteur de la vierge, mais de l'homme, clerc ou laïque, qui l'avait à son service. Si l'homme s'aperçoit qu'il y a danger pour lui dans cette situation — Achelis fait rapporter ὑπέρακμος à l'homme et le traduit par *überreizt* — il fera bien non pas d'épouser lui-même la vierge mais de la donner en mariage à un autre. — J. Sickenberger (dans *Biblische Zeitschrift*, 1905,

il craint pour lui ou pour elle quelque fâcheuse conséquence — sans qu'il soit possible de spécifier au juste ce qu'il redoute — il fera bien de suivre les conseils de la prudence et de la marier. « En agissant ainsi, il ne pèche nullement »; que la vierge et son fiancé « se marient[1] ». Mais si d'une part il n'a point de semblables craintes et si d'autre part il est pleinement libre d'agir à sa guise, il fait bien et même mieux, en soi, de garder sa fille vierge. Certains exégètes trouvent singulier que le père dispose du sort de sa fille sans la consulter et choisisse à son gré pour elle la virginité ou le mariage. Nous ne dirons point que c'est trop envisager la chose à notre point de vue moderne d'individualisme à outrance; ni même que, dans le doute, une jeune fille honnête suit généralement l'avis de son directeur naturel; nous nous bornons à observer que le consentement de la fille est implicitement indiqué dans la clause : « Qu'ils se marient! » et, pour le cas contraire, dans l'absence de toute obligation du côté du père. D'ailleurs il n'y a pas lieu de supposer au père ou au tuteur des intentions tyranniques ni un despotisme arbitraire et Paul fait à bon droit abstraction de ce cas exceptionnel[2].

---

p. 44-69) nous paraît avoir prouvé définitivement qu'il s'agit bien du père et non du compagnon d'une *virgo subintroducta*. Cf. Hugo Koch (*Ibid.* 1905, p. 401-407).

1. I Cor. 7[36] : Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν. Les différences entre l'original et la Vulgate sont nombreuses et non sans importance. 1. D'après le grec, il y a deux conditions dépendant de εἰ, d'abord la crainte du père (ou du tuteur), ensuite la nécessité morale de procéder au mariage. Le père juge qu'il expose sa vierge au déshonneur (sens actif de ἀσχημονεῖν) ou qu'il s'expose lui-même au déshonneur (sens passif), si (ἐάν) la vierge est ὑπέρακμος, c'est-à-dire si elle a dépassé l'ἀκμή, que les femmes atteignaient à vingt ans suivant Platon. Cette crainte du père vient évidemment du péril de séduction; d'où résulte aussi la seconde condition : οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, le mariage paraît s'imposer. — 2. Dans ce cas, il est expédient que le père exécute son dessein de marier sa fille. La Vulgate (quod vult faciat) laisse entendre qu'il peut faire l'un ou l'autre à son gré; mais l'original doit s'expliquer différemment. — 3. « Il ne pèche pas; qu'ils se marient. » La Vulgate (non peccat, si nubat) peut se ramener au sens du grec en changeant le sujet : Non peccat (pater) si nubat (virgo). On voit clairement que le mariage ne répugne point à la fille et que son père en la mariant, loin de lui faire violence, prévient ses désirs.

2. 7[37-38]. Notez bien les quatre conditions : 1. Le père est sans crainte

Virginité meilleure. — La licéité pleine et entière du mariage et des secondes noces est donc hors de question. Ce qui n'est pas moins certain c'est que l'état de virginité ou de veuvage est en soi meilleur. Aucune équivoque n'est possible à ce sujet.

1. « Je dis aux célibataires et aux veuves : Il est bon pour eux de rester comme je suis moi-même[1] », c'est-à-dire hors du mariage. Et il n'est pas seulement question de *bien*, il est question de *mieux;* car c'est un bien que l'Apôtre souhaite à tout le monde, qu'il voudrait voir réalisé en tous, mais qui dépend d'un don gratuit (χάρισμα) de Dieu.

2. Après un pressant appel à la virginité, Paul ajoute : « Je dis cela en vue de votre avantage; non pas pour vous tendre un piège, mais pour vous inciter à ce qui est honnête et propre à vous attacher au Seigneur sans distraction[2]. » L'objet des recommandations de l'Apôtre, l'idéal qu'il propose, le moyen de s'attacher plus étroitement au Seigneur, est évidemment quelque chose de meilleur au point de vue spirituel.

3. Le père qui, toutes réflexions faites et toutes circonstances de temps et de personnes dûment pesées, garde sa fille vierge « agit mieux[3] » qu'en la donnant en mariage. Il lui procure donc un bien supérieur.

Les choses sont parfaitement égales pour les deux sexes. Paul parle en général des gens non mariés (ἄγαμος). S'il mentionne en particulier les vierges et les veuves, c'est que le masculin de ces mots n'est guère usité en grec, et peut-être aussi parce que la licéité du mariage ou des secondes noces pour les hommes n'était pas en question. Mais il fait voir à plusieurs reprises qu'il n'établit entre les sexes aucune différence, ni en fait de préceptes ni en fait de conseils.

Car il est indéniable qu'il donne des conseils : « Au sujet des vierges, je n'ai point d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis [ou : j'exprime un sentiment] en vertu de la miséricorde

---

(ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος). — 2. Il n'a rien qui l'oblige à un parti plutôt qu'à un autre (μὴ ἔχων ἀνάγκην). — 3. Il est libre d'agir à sa guise (ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος). — 4. Enfin, tout bien pesé, il juge bon de garder sa fille vierge (τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ).

1. 1 Cor. 7^{8}. — 2. 1 Cor. 7^{35}. — 3. 1 Cor. 7^{38}.

que Dieu m'a faite d'être fidèle[1]. » Que fidèle signifie « digne de foi » ou « fidèle héraut de l'Évangile » cela importe peu : en tout cas, l'Apôtre met en avant son autorité qu'il tient de la miséricorde divine pour mieux appuyer son enseignement. Sur un point relatif à la vie chrétienne, il donne un avis motivé ; il exprime un sentiment qu'il appuie de raisons surnaturelles et qui, en vertu des circonstances, ne peut être qu'un conseil, de quelque nom qu'on veuille l'appeler. Quand il engage les veuves à ne pas convoler, les assurant qu'à son avis (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην) elles seront ainsi plus heureuses, et qu'il en appelle à l'Esprit de Dieu qu'il se flatte de posséder, il donne pareillement un conseil. Par cela seul qu'il présente la virginité et le veuvage comme un état plus parfait, plus avantageux, plus agréable à Dieu, sans être toutefois l'objet d'un précepte, il enseigne l'existence des conseils évangéliques.

La préférence pour le célibat serait-elle dictée par une considération égoïste, par des visées utilitaires, par la fuite des embarras du monde et la recherche d'une existence exempte de troubles et de soucis? Quiconque se flatte de le connaître ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments si vils; mais il a pris soin lui-même de confondre ces interprètes indignes de sa pensée. Il veut que la cessation temporaire des rapports conjugaux ait pour motif le désir de mieux vaquer à la prière. Il sait que l'homme non marié, s'il est vraiment chrétien, « songe à plaire au Seigneur »; et que l'homme marié, même s'il est chrétien, est absorbé par des idées mondaines et doit « songer à plaire à sa femme ». Il sait pareillement que la vierge ou la veuve peut avoir pour unique soin « d'être sainte de corps et d'esprit », tandis que la femme mariée est distraite par l'obligation de « s'occuper des choses du monde » et par le souci « de plaire à son mari ». Au point de vue spirituel, la situation du célibataire est meilleure; il peut se consacrer tout entier au service de Dieu. Or, conclut l'Apôtre, je veux vous fournir le moyen « de vous attacher au Seigneur sans partage[2] ».

---

1. 1 Cor. 7^{25}. La conclusion est indépendante du sens de γνώμη.
2. 1 Cor. $7^{32\ 34}$.

L'instabilité des choses humaines prêche la même leçon : « Je pense qu'il est bon à l'homme d'être ainsi [de rester vierge] à cause de la nécessité présente... Je veux dire, frères, que le temps est court : donc, que ceux qui ont femme soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent de ce monde comme n'en usant pas; car la figure de ce monde passe[1]. » Paul serait-il hanté par la perspective prochaine de la parousie? Il ne faut pas le nier *à priori*. Sur ce sujet, nous l'avons dit, il n'enseigne rien et a conscience de ne rien savoir. Mais faute de science certaine, il pouvait avoir une opinion fondée sur des probabilités ou des conjectures et, du moment qu'il avertit de son ignorance, qu'il se défend de rien enseigner, on ne voit pas d'impossibilité absolue à ce qu'il règle sur ces probabilités sa conduite et ses conseils.

Mariage indissoluble. — Saint Paul proclame avec autant de force que les Synoptiques l'indissolubilité du mariage chrétien, car la loi qu'il promulgue à ce sujet a la même origine. « Aux personnes mariées, j'ordonne ceci, non pas moi mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari. Si elle venait à s'en séparer, qu'elle s'abstienne d'une nouvelle union ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Et que le mari ne renvoie point sa femme[2]. » Paul doit avoir connu par tradition orale ce précepte du Seigneur rapporté par les trois Synoptiques; il le présente sous une forme qui se rapproche du texte de Marc avec des différences remarquables. En vertu de ce précepte divin : 1. Il est interdit à la femme de *se séparer* de son mari (χωρισθῆναι) et il est interdit au mari de *renvoyer* sa femme (ἀφιέναι) : nuance d'expression très délicate pour désigner l'autorité maritale, tant au point de vue juif qu'au point de vue romain. — 2. L'Apôtre prévoit cependant le cas où la séparation de corps aura lieu de fait et laisse entendre qu'elle peut être légitime; mais, dans aucune hypothèse, le mariage n'est rompu. En effet, la femme séparée de son mari n'a qu'une

---

1. I Cor. 7^{26-31}.
2. I Cor. 7^{10-11}. Cf. Mat. 5^{32}; 19^{9}; Marc. 10^{11-12}; Luc. 16^{18}.

double alternative : ou de se réconcilier avec lui, ce qui montre que le lien subsiste, ou de s'abstenir d'une nouvelle union, ce qui prouve que la première dure encore. — 3. Le renvoi de la femme par le mari est prohibé sans restriction et sans exception, parce que ce *renvoi* (ἀφιέναι) s'entend pour les Juifs comme pour les Gentils d'un acte qui aurait pour effet d'annuler légalement le contrat conjugal. Ce cas ne devant jamais se produire, il n'y a pas lieu de bâtir là-dessus d'autres hypothèses. L'indissolubilité du mariage chrétien ne reçoit donc chez saint Paul aucune limitation. Comme il aime à le répéter, le mariage n'est rompu que par la mort. Une femme sera toujours appelée adultère si elle contracte une nouvelle union du vivant de son mari et il en serait de même de l'homme qui se remarierait du vivant de sa femme; car ces deux termes sont corrélatifs, et l'Apôtre établit entre les époux, au point de vue conjugal, égalité parfaite de droits et de devoirs.

Privilège de Paul. — Le mariage mixte a moins de force. Paul ne l'appelle même pas un mariage, réservant ce nom au sacrement qui unit entre eux les fidèles. « Quant aux autres, je leur dis, moi, et non pas le Seigneur : Si un frère a pour épouse une femme infidèle et que celle-ci consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Et la femme ayant pour mari un infidèle qui consent à cohabiter avec elle ne doit pas renvoyer son mari[1]. » Ici encore les nuances de pensée et d'expression sont admirablement observées. Ce n'est plus le Seigneur qui parle, c'est l'Apôtre, sans aucun doute avec l'esprit du Seigneur. Il s'adresse aux autres (τοῖς λοίποις), à cette catégorie de fidèles qu'il ne peut ranger ni parmi les gens *mariés*, puisqu'il réserve ce mot au mariage chrétien, ni parmi les gens *non mariés*, puisqu'ils vivent réellement dans l'état de mariage. Mais il n'interpelle que le seul conjoint chrétien, car l'Église n'a pas à régler la vie de ceux qui ne lui appartiennent pas. Il défend donc — la forme prohibitive absolue de la phrase (μὴ ἀφιέτω) nous fait penser à une véritable défense plutôt qu'à un conseil — il défend à l'époux chrétien de renvoyer son conjoint infidèle au cas où celui-ci consent à cohabiter. Une répugnance

---

1. 1 Cor. 7^{12-13}. Noter l'*égalité* absolue de droits et de devoirs.

instinctive mal entendue ou des scrupules peu fondés ne sont point un motif suffisant de séparation. « Car l'homme infidèle est sanctifié dans la femme [fidèle] et la femme infidèle est sanctifiée dans le frère[1]. » Les deux époux étant une même chair et l'époux chrétien étant sanctifié par le baptême, sa sainteté rejaillit sur le conjoint infidèle. Il ne peut être question de sainteté intérieure laquelle est incommunicable, mais d'une sainteté extrinsèque provenant d'une relation avec les choses saintes, d'une séparation des personnes profanes et d'une consécration initiale au culte de Dieu. Les Corinthiens admettaient cela pour leurs enfants, nés presque tous avant leur conversion, puisque le baptême des premiers néophytes datait à peine de trois ou quatre ans; saint Paul leur fait remarquer que la même raison milite en faveur de la sanctification des époux par leur conjoint chrétien.

Cependant « si l'infidèle se sépare, que le chrétien se sépare. Le frère ou la sœur n'est pas asservi dans ces circonstances. Au contraire, Dieu vous a appelés dans la paix. Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari; et que sais-tu, homme, si tu sauveras ta femme[2]? » La permission est claire; la condition ne l'est pas moins. Le chrétien *peut* se séparer. Il n'est plus lié dans ce cas : l'Apôtre le déclare libre en vertu de l'inspiration. Cependant, à moins d'un danger moral couru par lui, il lui est loisible de renoncer à son privilège. Paul permet; tout au plus conseille-t-il; il ne commande pas. Mais il ôte à la partie chrétienne tout regret et tout scrupule, en lui rappelant que Dieu nous invite à la paix et que l'espoir lointain et aléatoire de con-

---

1. 1 Cor. 7^{14}. Le sens de ἁγιάζεσθαι et de ἅγιος dans ce verset est sans parallèle dans le Nouveau Testament. On peut rapprocher 1 Tim. 4^{5} : Toute créature de Dieu, si on la reçoit avec action de grâces, est bonne; « car elle est *sanctifiée* par la parole de Dieu et la prière ». Dans les deux cas, il s'agit d'une sanctification *extrinsèque*; mais, nulle part ailleurs, cette sanctification n'est appliquée aux personnes.

2. 1 Cor. 7^{15} : Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω. Il est clair que le seul fait de rester infidèle ne vérifie pas le χωρίζεται : il faut un refus positif de cohabiter. Ainsi l'entendent entre autres saint Basile (XXXIII, 673), saint Chrysostome (LXI, 155), l'Ambrosiaster (XVII, 219), saint Ambroise (XV, 1767), saint Augustin (XL, 216). Saint Chrysostome note avec raison qu'une tentative de perversion de la part de l'infidèle équivaut à un refus.

vertir un jour son conjoint resté infidèle ne saurait lui imposer le sacrifice de la paix, de la joie et de la liberté. Il faut seulement — et cette condition est essentielle — que l'époux non chrétien s'éloigne le premier, soit en refusant de cohabiter, soit en rendant la cohabitation dangereuse ou moralement impossible par des blasphèmes, des sévices ou des menaces, qui apporteraient le scandale ou la guerre au foyer conjugal[1]. Du reste ce privilège accordé en faveur de la foi n'est qu'une dérogation à la maxime générale : « Que chacun persévère dans l'état que le Seigneur lui a départi, dans le genre de vie où il était quand Dieu l'a appelé. »

II. LES VICTIMES IMMOLÉES AUX IDOLES.

Les trois cas. — La religion gréco-romaine était toute en rites et en pratiques. On pouvait penser et dire des dieux immortels à peu près tout ce qu'on voulait pourvu qu'on s'astrei-

1. On a vu mal à propos une application du privilège de Paul dans la constitution de Pie V (*Romani Pontificis*, 2 août 1571) qui prescrit aux Indiens convertis de garder celle de leurs femmes qui recevra avec eux le baptême, en renvoyant les autres, et dans le décret de Grégoire XIII (*Populis ac nationibus*, 25 janvier 1585) qui dispense les néophytes d'Angola, d'Éthiopie, du Brésil et autres contrées *indiennes* d'interpeller le conjoint païen pour savoir s'il veut cohabiter, au cas où cette interpellation est impossible, déclarant les mariages contractés en vertu de cette dispense valides *quoi qu'il arrive.* Dans le privilège de Paul, l'interpellation est essentielle, si l'on n'a pas d'autre moyen de connaître la volonté du conjoint. L'éloignement *moral* de ce dernier suffit, mais il est nécessaire; l'éloignement *physique* accidentel ne suffirait point. Les cas de Pie V et de Grégoire XIII sont très différents. Ces deux pontifes, pour des causes de force majeure, font usage du pouvoir qu'ils ont de dissoudre un mariage chrétien non consommé et, à plus forte raison, un mariage contracté dans l'infidélité. Dès que la dispense pontificale sera notifiée, le premier mariage sera rompu; tandis que, dans le privilège de Paul, il ne le serait que par la conclusion d'un nouveau mariage. Cf. J. Biederlack, S. J. dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Innsbruck, 1883, p. 304 seq. L'auteur montre bien la différence entre ces deux actes pontificaux et le privilège de Paul : 1. Pour la *cause :* d'un côté dispense divine promulguée par Paul, de l'autre dispense papale. — 2. Pour le *temps*, la dispense papale rompt le mariage dès qu'elle est appliquée, le privilège de Paul le laisse subsister jusqu'à la conclusion d'un nouveau mariage. — 3. Pour les *conditions :* le pape les détermine suivant sa sagesse; Paul en assigne une seule, le refus formel ou équivalent de cohabiter.

Voir dans Denzinger, *Enchirid.*, n[os] 350-353, les décrets d'Innocent III relatifs au privilège de Paul.

gnît aux usages religieux de la nation ou de la cité. Mais ces usages envahissaient la vie presque entière. Deuils et joies de famille, vœux et actions de grâces, solennités rituelles, jeux du cirque, anniversaires, mille autres circonstances donnaient lieu à des sacrifices. Les victimes, quand elles n'étaient pas consommées sur place, dans les dépendances du temple ou dans le bosquet sacré, servaient au festin familial ou étaient distribuées aux proches et même cédées à vil prix aux détaillants. De là, pour le petit noyau de néophytes perdus dans la masse idolâtre, une perpétuelle source de difficultés, de scrupules et de dangers. Il est à croire qu'ils avaient proposé à Paul trois cas de conscience d'une occurrence plus fréquente : 1. Devaient-ils retirer leur pratique aux bouchers idolâtres, suspects de débiter les viandes offertes dans les temples ou de faire des invocations superstitieuses sur les animaux qu'ils abattaient? — 2. Pouvaient-ils s'asseoir à la table de leurs parents ou amis païens, malgré la crainte trop fondée d'y trouver des mets consacrés aux idoles? — 3. Leur était-il même loisible, par raison d'office ou de convenance, de prendre part au banquet sacré qui accompagnait d'ordinaire le sacrifice?

Avant d'aborder la question de front, l'Apôtre établit deux principes : il montre que l'idolothyte ne contracte aucune impureté intrinsèque et il prouve qu'une action indifférente peut devenir illicite eu égard aux circonstances.

Qu'est-ce qu'un idolothyte? Une victime immolée aux idoles. Mais qu'est-ce qu'une idole? C'est une chimère, une entité de raison, un néant. L'idole passe pour une divinité : or, « il n'y a qu'un seul Dieu » et ce n'est pas celui que figure l'idole; d'où il suit que l'idole est une image sans modèle, une représentation sans réalité, une idée sans objet. En un mot « l'idole n'est rien dans le monde ». Le fait d'être immolé aux idoles ne peut souiller un être ni le soustraire au domaine de Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient » et elle lui appartient d'un droit inaliénable. Sans doute qui mangerait l'idolothyte « en tant qu'idolothyte », c'est-à-dire avec la persuasion que l'offrande aux faux dieux l'a rendu impur, contracterait la souillure d'une conscience mal formée, mais ce serait faute de science.

Eh bien! c'est de ces esprits faibles, de ces pusillanimes, qu'un chrétien éclairé, doué de *science,* doit tenir compte : « Car le faible, ce frère pour qui mourut le Christ, se perdrait par ta *science.* Ainsi, péchant contre vos frères en scandalisant leur conscience faible, vous pécheriez contre le Christ. Si un aliment scandalise mon frère, je m'abstiendrai de viande à jamais pour ne point le scandaliser [1]. » Voilà le cœur et l'esprit de Paul. Dans la longue digression qui suit il semble perdre de vue l'affaire des idolothytes. En réalité, il en prépare la solution. Il montre par son exemple l'application de cette maxime : « Si tout est permis, tout n'est pas expédient; si tout est permis, tout n'édifie pas. Que nul ne cherche son propre avantage, mais celui du prochain [2]. » Est-ce que lui, Paul, use de ses droits? Il est apôtre au même titre que les Douze : en tout cas il est l'apôtre incontesté des Corinthiens. Il pourrait donc vivre aux frais des fidèles; il pourrait comme les autres apôtres, comme Pierre, comme les frères du Seigneur, se faire accompagner d'une femme chrétienne chargée de le servir. Tout travailleur est nourri par celui qui l'emploie : Moïse défend même de museler le bœuf qui foule l'aire. Sous l'ancienne comme sous la nouvelle loi, le prêtre vit de l'autel. Pourquoi lui, Paul, a-t-il renoncé à son droit? Parce qu'il ne veut pas que sa conduite mette obstacle à la diffusion de l'Évangile; parce qu'il tient à son bon renom et à son indépendance; parce qu'il aspire au mérite d'un apostolat absolument gratuit et désintéressé; parce qu'il veut être pour les néophytes un modèle de détachement et un exemple vivant d'abnégation; parce qu'en se faisant tout à tous, Juif avec les Juifs, Gentil avec les Gentils, il espère en sauver au moins quelques-uns; parce qu'enfin il veut pouvoir dire aux néophytes : Imitez-moi comme j'imite le Christ.

Solution. — A la lumière de ces principes, les deux premiers cas de conscience sont déjà résolus. Le chrétien peut, comme tout le monde, acheter au marché les viandes qui s'y trouvent sans s'inquiéter de leur provenance. Auraient-elles été offertes aux idoles cette offrande n'y change rien. Il peut aussi accepter les invitations et manger sans scrupule de ce qu'on lui présente.

---

1. 1 Cor. 8^{13}. — 2. 10^{22}; cf. 6^{12}.

Mais si quelqu'un signale la présence d'un idolothyte il faut s'en abstenir. Cette remarque montre qu'on se scandalise, ou laisse supposer qu'on se scandalisera, et la charité nous fait un devoir d'éviter le scandale. On pourrait croire le troisième cas semblable au précédent : un abîme les sépare. Prendre part à un banquet sacré avec les adorateurs des faux dieux est un légitime objet de scandale. Que dirait-on d'un chrétien assis à la table des idoles? Il y a de plus danger prochain d'idolâtrie : témoin les Israélites qui, après avoir franchi la mer Rouge et passé sous la nuée lumineuse, double figure du baptême, après avoir mangé la manne et bu l'eau miraculeuse de l'Horeb, type de l'eucharistie sous ses deux espèces, furent invités au festin de Béelphégor et adorèrent le dieu. Mais, indépendamment du scandale et du danger prochain, la participation au banquet sacré est par elle-même un acte idolâtrique. Saint Paul le prouve par deux arguments d'analogie. Les Juifs qui consomment les victimes offertes dans le Temple se mettent, de l'aveu de tous, en communion avec l'autel. Nul chrétien n'ignore que boire au calice et rompre le pain consacré c'est communier au sang et au corps du Christ : « Je ne veux pas, ajoute l'Apôtre, que vous soyez les convives et les alliés des démons. Vous ne pouvez pas boire le calice du Seigneur et la coupe des démons; vous ne sauriez participer à la table du Seigneur et à la table des démons[1]. »

---

1. I Cor. 10^{20-21}. Les trois invitations à dîner suivantes, dont on possède l'original, feront comprendre, mieux que toutes les dissertations, les cas de conscience des Corinthiens et les solutions de Paul. Nous les empruntons à Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, 1898-1904 :

I. N° CX (t. I, p. 177), IIe siècle.
Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆ-
σαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαρά-
πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον,
ἥτις ἐστὶν ιε, ἀπὸ ὥρας θ.

II. N° DXXIII (t. III, p. 260), IIe siècle.
Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι)
παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου
Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος)
τῇ ι ἀπὸ ὥρας θ.

III. N° CXI (t. I, p. 177), IIIe siècle.
Ἐρωτᾷ σε Ἡραῒς δειπνῆσαι

Chez tous les peuples, la table forme entre les convives une sorte de lien sacré qui devient plus intime et plus saint quand le banquet est la consommation du sacrifice. Il y a dans le festin religieux : 1. l'union ordinaire entre hôtes et convives; 2. l'union avec le prêtre sacrificateur, car la consommation de la victime est le complément du sacrifice; 3. l'union vraie ou supposée avec le dieu, censé présent au milieu de ses adorateurs; 4. l'union avec la victime elle-même, véhicule de bénédictions. Il est manifeste que ces unions — du moins les trois dernières — constituent un lien religieux. Ce n'est donc plus la charité ou l'édification qui est en jeu, mais la religion elle-même. Un acte du culte fait en l'honneur d'une fausse divinité, qu'on le veuille ou non, est un acte idolâtrique. Non pas que les idoles aient une existence réelle ou que l'offrande aux idoles souille une créature. Saint Paul vient d'affirmer qu'il n'en est rien et il ne se contredit point. Seulement les sacrifices qu'on n'offre pas au vrai Dieu sont par le fait même offerts aux démons : c'est le démon qui en tire avantage.

On s'est demandé comment Paul s'accorde avec le décret apostolique d'une part et avec la tradition ecclésiastique de l'autre. Le décret de Jérusalem était temporaire et local. Simple mesure de discipline, essentiellement variable, proposée par saint Jacques dans un but de conciliation, pour adoucir

---

εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν
πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ̅.

I. L'invitation faite par Chérémon « de dîner à la table du Seigneur Sérapis et au Sérapéum » ne pouvait être acceptée par un chrétien, d'après les principes de Paul, car il s'agit d'un banquet sacré dans un lieu sacré, c'est-à-dire d'un acte idolâtrique (Cf. 1 Cor. 8[10] : ἐάν τις ἴδῃ σε... ἐν εἰδωλίῳ κατακείμενον...). — II. Un chrétien était pareillement tenu de décliner la seconde, car bien que le banquet sacré eût lieu chez Claude fils de Sérapion, c'était toujours un banquet sacré donné en l'honneur du Seigneur Sérapis et la table où devaient s'asseoir les convives était la table (κλείνη, c'est l'orthographe usuelle des papyrus pour κλίνη) du dieu (Cf. 1 Cor. 10[21] : οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων). — III. Mais il pouvait répondre à la troisième malgré la crainte qu'on ne servît au festin des noces quelque victime offerte aux idoles à l'occasion de ce mariage si, comme le nom le ferait supposer, Héraïs était païenne (Cf. 1 Cor. 10[27]). Il aurait dû seulement, pour éviter le scandale, s'abstenir de tout plat signalé comme provenant d'un sacrifice.

les heurts entre néophytes Juifs et Gentils dans les églises mixtes, il ne s'imposait directement qu'aux fidèles d'Antioche, de Syrie et de Cilicie. Saint Paul avait cru devoir le promulguer encore en Galatie et probablement aussi en Asie où la composition des communautés chrétiennes était la même; mais il n'avait aucune raison de l'étendre à Corinthe où l'élément judéo-chrétien devait être presque nul. D'un autre côté, la solution libérale donnée pour Corinthe n'engageait pas l'avenir. Il était naturel qu'après le triomphe du christianisme on adoptât une solution plus rigoriste. On ne pouvait plus invoquer alors la nécessité morale, et l'on n'avait plus aucun motif de donner aux sacrifices païens cette sorte de coopération matérielle qui semblait être un encouragement. Les idolothytes furent donc prohibés comme les jeux du cirque, soit à cause du scandale désormais inévitable, soit à raison du danger prochain. Il ne faut pas s'étonner non plus si quelques Pères, perdant de vue l'enseignement de saint Paul, en vinrent à regarder les idolothytes comme souillés par la seule offrande aux idoles et défendus par le fait même.

III. L'AGAPE ET L'EUCHARISTIE.

Assemblées chrétiennes. — Partout où se trouvait un noyau de fidèles, des réunions publiques s'établirent. On choisit de préférence le premier jour de la semaine appelé, dès le temps de saint Jean, le jour du Seigneur[1]. Y eut-il d'abord, comme cela se pratiquait sous Trajan, deux assemblées distinctes, l'une pour l'instruction, l'autre pour la fraction du pain? La première Épître aux Corinthiens le fait supposer : en effet les catéchumènes et les païens assistent aux réunions où prophètes et *glossolales* déploient leurs charismes[2], et il n'est

1. Apoc. 1[10] : Ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Ce n'est pas encore κυριακή tout court, comme dans Ignace, *Magnes.* IX, 1, ou κυριακὴ Κυρίου, comme dans la *Didachè*, XIV, 1. C'est le *premier* jour de la semaine ou dimanche qu'a lieu l'assemblée religieuse, 1 Cor. 16[2] (κατὰ μίαν σαββάτου) et la célébration de l'eucharistie, Act. 20[7] (ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων). Barnabé, *Epist.* XV, 9, l'appelle le huitième jour.

2. 1 Cor. 14[23-24] (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ce dernier n'étant ni fidèle ni infidèle ne peut être que catéchumène).

pas probable qu'on les admît à la célébration des mystères.

Paul n'a pas en vue de nous décrire ces assemblées; il se propose uniquement de corriger les abus qui se sont glissés depuis son départ. Les détails les plus familiers s'écrivent peu. Quand on les touche en passant, ce n'est guère que par voie d'allusion. Grâce aux difficultés des Corinthiens un coin du voile se soulève, trop peu pour satisfaire notre curiosité, assez pour nous permettre de jeter un regard discret sur le fonctionnement des églises à leur origine.

Voile des femmes. — Dans les cités grecques en général, les femmes jouissaient d'une liberté très grande et Corinthe n'était pas pour elles une bonne école de retenue et de modestie. Il paraît que plusieurs assistaient sans voile aux assemblées religieuses et se permettaient même d'y prendre la parole. Paul condamne cette pratique comme inconvenante, comme contraire à la coutume des autres églises et comme opposée à ses propres enseignements [1]. Il est évident que, dans les mœurs de l'époque, aller tête nue était signe d'autorité et d'autonomie, tandis que le voile symbolisait la crainte, le deuil, la sujétion. Or, le christianisme qui venait émanciper la femme, relever sa condition sociale, lui rendre son rang d'honneur au foyer domestique, ne lui assignait aucune place dans les fonctions sacrées de la hiérarchie ecclésiastique. De par la loi de Dieu et l'ordre de la nature, la femme est soumise à son mari et son maintien extérieur doit exprimer cette dépendance. L'Apôtre le lui rappelle et lui fait un devoir de s'en souvenir à l'église : « Le chef de la femme est l'homme, le chef de l'homme est le Christ, le chef du Christ est Dieu [2]. » Telle est la hiérarchie légitime. Le Christ, chef suprême de l'Église sous la haute suzeraineté de Dieu, a réservé à l'homme seul le pouvoir de l'ordre, et c'est par l'homme qu'il exerce sa juridiction; la femme est au dernier rang, sans autorité propre. L'homme et la femme, on le voit, sont pris au sens collectif, et rien ne s'oppose par conséquent à leur inégalité individuelle ni à leurs relations mutuelles de supérieur

1. 1 Cor. 11^{3-16}. — 2. 11^{3}. Cf. Eph. 5^{23}.

et d'inférieur. Mais saint Paul veut que la hiérarchie des sexes s'exprime sensiblement dans les fonctions liturgiques. L'homme priant ou prophétisant à l'église la tête couverte déshonore sa tête, parce qu'il abdique volontairement la dignité hiérarchique dont le Christ l'a honoré. Une femme priant ou prophétisant tête nue déshonorerait sa tête, parce qu'elle montrerait par cet acte une arrogance et une effronterie peu convenables à son sexe et à son rang infime [1]. Autant vaudrait, dit l'Apôtre, qu'elle eût la tête rasée. Dans le monde païen on rasait les personnes viles : en Grèce les esclaves, à Rome les danseuses et les courtisanes, comme marque distinctive de leur ignominieux métier.

L'histoire de la création donne à la femme la même leçon de retenue. L'homme est en quelque sorte le reflet direct de la majesté divine, tandis que la femme est comme l'image d'une image. Dieu dit en la formant : « Faisons à l'homme une aide qui lui soit semblable. » L'homme est pris pour modèle. La femme est tirée de lui, comme il avait été tiré lui-même de la matière inerte. De plus « la femme est faite en vue de l'homme » parce qu'il « n'était pas bon que l'homme fût seul ». Voilà trois motifs de subordination que l'Esprit-Saint lui donne à méditer [2]. Du reste, la nature est d'accord avec la révélation pour lui enseigner la modestie et la décence. Elle lui a donné la chevelure en guise de voile. C'est pour elle un honneur et un ornement dont elle n'est pas privée sans affront. La honte pour l'homme au contraire serait de nourrir sa chevelure, comme les efféminés qui ont dépouillé toute pudeur et pour lesquels le vœu de la nature compte pour rien.

L'Apôtre résume sa pensée dans cette phrase quelque peu énigmatique : « C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête

---

1. Ce n'est pas à dire qu'il lui soit loisible de *prophétiser* en public, même la tête couverte : l'Apôtre va le lui interdire (14[34]); mais si elle le faisait tête nue il y aurait pour elle une double indécence.

2. Paul tempère pourtant sa pensée en relevant les avantages de la femme (vv. 11-12) : 1. La femme est nécessaire à l'homme, car il n'est pas bon que l'homme soit seul. 2. Si la femme est (tirée) de l'homme, l'homme à son tour naît de la femme : Ὥσπερ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός. Cela rétablit un peu l'équilibre.

[le signe de] l'autorité [de l'homme] à cause des anges[1] », témoins de la subordination originaire des sexes au jour de la création et témoins invisibles mais sévères des déportements du chrétien dans les lieux consacrés à la prière et aux rites augustes. Ces considérations sont profondes; les Corinthiens étaient exposés à les trouver subtiles. Paul prévoit l'objection et y répond d'avance, en opposant aux raisonneurs la pratique des autres églises et son enseignement formel[2]. L'Église, sitôt après sa naissance, avait donc déjà ses coutumes fixes auxquelles le fidèle était tenu de se conformer, alors même qu'il n'en aurait pas compris ou apprécié les raisons. Les apôtres de leur côté avaient le droit reconnu d'édicter des lois et de les faire observer. Leur autorité tranchait tout.

Agapes. — Paul avait eu connaissance d'autres abus par la relation de témoins qu'il a la délicatesse de ne pas nommer : « En faisant cette injonction [relative au voile des femmes], je ne vous loue point de ce que vous vous réunissez non pour le mieux mais pour le pire. Et d'abord quand vous vous réunissez en assemblée, j'apprends qu'il y a des divisions (σχίσματα) parmi vous et je le crois en partie. Car il est nécessaire

1. 1 Cor. 11[10]. Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. Le *c'est pourquoi* vise le rang subordonné de la femme dans la création (vv. 7-9) : γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. — Ἐξουσία (Vulgate : *potestas*) ne peut être que le signe ou le symbole de la puissance du mari et par conséquent de la dépendance de la femme, c'est-à-dire la coiffure ou le voile. Diodore de Sicile, *Histor.* I, 47, dit de même : ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, et par trois *royaumes* il entend trois *diadèmes*. — Il faut laisser au mot « anges » son sens ordinaire, bien préférable à toutes les hypothèses fantaisistes qu'on a voulu lui substituer. Il est seulement probable qu'il s'agit non pas des anges en général mais des anges gardiens. Ainsi l'entendent Théodoret, saint Jérôme, saint Augustin, *De Trinit.* XII, 7 etc. C'était à cette époque une idée familière, Act. 12[15]; Mat. 18[10] (Cf. Luc. 15[10]; 1 Tim. 5[21]). Le respect des anges gardiens est un motif puissant de se bien conduire.

2. Si quis autem videtur contentiosus esse [rend trop faiblement εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι : si quelqu'un trouve bon, juge à propos, de disputer] nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei [il faudrait plutôt *ecclesiæ*, αἱ ἐκκλησίαι]. La coutume dont parle l'Apôtre n'est pas l'habitude de disputer, qu'il appellerait *coutume* (συνήθεια) d'un nom bien impropre; c'est naturellement la coutume blâmée chez les Corinthiens, en vertu de laquelle les femmes paraissaient à l'église sans voile. Cette coutume abusive n'existait point dans les autres églises.

qu'il y ait parmi vous même des sectes (καὶ αἱρέσεις), afin que ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée (δόκιμοι) soient manifestés. Lors donc que vous vous assemblez en commun ce n'est pas la cène du Seigneur que vous mangez. Car chacun, en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre est ivre. N'avez-vous pas des maisons où vous puissiez manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Dois-je vous louer? En cela je ne vous loue point[1]. »

Une des plus touchantes institutions du siècle apostolique étaient les agapes. Triomphe de l'égalité et de la fraternité chrétiennes, représentation vivante du dernier banquet du Christ sur la terre, symbole du festin qui doit réunir les élus autour du trône de Dieu, les agapes étaient en même temps, comme le dit éloquemment saint Chrysostome, « une occasion de charité, un moyen de soulager la pauvreté et d'assagir la richesse, un grand spectacle d'édification et une école d'humilité ». Jointes à l'eucharistie qu'elles précédaient parfois en signe d'union fraternelle entre les communiants et en souvenir de la dernière Cène, qu'elles suivaient le plus souvent en signe de joie spirituelle et d'actions de grâces, les agapes n'étaient qu'une annexe et qu'un complément de l'eucharistie. Mais elles étaient fort exposées à perdre leur caractère liturgique, à dégénérer en un repas profane pareil à celui des hétairies et autres confréries païennes. Dès le temps des apôtres des abus criants se produisirent; saint Paul, saint

---

1. I Cor. 11^{17-22}. Quelques auteurs se refusent à voir l'agape dans ce passage. Cf. Ladeuze, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 78-82. Mais, pour nous, le doute n'existe pas. Après avoir lu les brillantes études de Mgr Batiffol, avec les controverses qu'elles ont provoquées, nous pouvons lui accorder qu' « il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament » (*Études de théologie positive*, Paris, 1902, p. 284), car le mot ἀγάπαι (2 Petr. 2^{13}; Jud. 12) est d'une lecture incertaine ou d'un sens douteux; pourvu qu'il nous accorde à son tour qu'il y avait à Corinthe un *repas* que les convives prenaient à l'église, sans s'attendre toujours les uns les autres, sans mettre toujours en commun les provisions, et que ce pique-nique, où quelques-uns excédaient dans le boire, n'était point l'eucharistie.

Pierre, saint Jude sont obligés de les réprimer. Bientôt on sépara l'eucharistie de l'agape. Puis, insensiblement, celle-ci fut restreinte à quelques solennités commémoratives, ou transformée en repas de charité offert aux pauvres par des personnes riches. La difficulté qu'eut l'Église à extirper ces vieilles coutumes prouve combien elles étaient enracinées et vivaces. La liturgie en a conservé de faibles vestiges dans la cérémonie de l'offrande, la distribution du pain bénit, la collation donnée le Jeudi-saint à douze pauvres, peut-être aussi dans le baiser de paix.

Les quatre abus. — Quatre abus étaient signalés dans les agapes des Corinthiens. 1. On se partageait en groupes distincts, les parents avec leurs parents et les amis avec leurs amis, ce qui détruisait la beauté symbolique de ce fraternel banquet. — 2. Au lieu de mettre tout en commun, chaque groupe consommait ses propres provisions avec un égoïsme injurieux et choquant. — 3. Les premiers arrivés se mettaient à table sans s'inquiéter des retardataires. — 4. Enfin, ce qui portait le scandale au comble, quelques-uns totalement oublieux du respect dû à l'assemblée et du caractère sacré de la cérémonie, s'abandonnaient à des excès de boisson. Se comporter de la sorte ce n'était plus évidemment prendre part à la Cène du Seigneur ; c'était faire un vulgaire pique-nique aussi peu religieux que les éranes païens.

Paul ne met pas en question la légitimité des agapes. Lui qui s'élève avec tant de force contre les femmes assez hardies pour paraître à l'assemblée sans voile ou pour y prendre publiquement la parole, contrairement à l'usage des autres communautés chrétiennes, de quel ton réprouverait-il la coutume des agapes déjà sujette à tant d'abus si elle n'était que particulière et locale! Il faut en conclure qu'elle était en vigueur dans les églises fondées par lui aussi bien qu'à Jérusalem : c'est pourquoi au lieu de la supprimer il se borne à la réglementer. Il ordonne de s'attendre mutuellement, de fraterniser avec tous, de se rappeler que ce banquet liturgique n'a pas pour but d'apaiser la faim et la soif — on ne se réunit pas dans un lieu sacré pour cela — mais de commémorer dans son ensemble la Cène du Christ, de symboliser la charité et

l'union des fidèles et de préluder de la sorte à l'eucharistie[1]. C'est même cette dernière considération qui prédomine et l'on ne doit pas chercher d'autre lien entre les deux passages relatifs à l'eucharistie et aux agapes. En réalité, il ne semble pas que les abus se fussent glissés dans la célébration de l'eucharistie elle-même. Du moins saint Paul n'en dit rien. Mais, à cause de leur liaison intime, les désordres des agapes avaient leur contrecoup sur les saints mystères. Elles en étaient moins le prélude que la profanation anticipée.

Eucharistie. — « En cela je ne vous loue point. Car je tiens du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et rendant grâces le rompit et dit : Ceci est mon corps [immolé] pour vous; faites ceci en mémoire de moi. De même, il prit le calice après avoir soupé disant : Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi. Car chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Aussi quiconque mange le pain ou boit le sang du Seigneur indignement se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme s'éprouve et mange ainsi de ce pain et boive de ce calice; car qui mange et boit, mange et boit son propre jugement s'il ne discerne pas le corps (du Seigneur). C'est pourquoi beaucoup parmi vous sont malades et infirmes et nombreux sont les morts. Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais ce jugement du Seigneur est un avertissement pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde[2]. »

Ceux qui ne veulent voir dans les dogmes chrétiens que le terme d'une lente évolution et la résultante de longs efforts qui finissent par se combiner après avoir longtemps agi en sens contraire, doivent éprouver un grand embarras à la lecture de ce passage écrit moins de trente ans après l'institution de

---

1. La seule disposition qu'il prend relativement à l'agape et à l'eucharistie est la suivante (11^{33-34}) : Συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. Il ajoute qu'à son arrivée il réglera les points de moindre importance.

2. 1 Cor. 11^{22-32}.

l'eucharistie et d'une inattaquable authenticité. La langue théologique d'aujourd'hui décrit-elle en termes plus précis et plus explicites le plus consolant et le plus ineffable de nos mystères? Paul tient cette doctrine du Seigneur lui-même, il le déclare expressément, car il est tout à fait impossible d'entendre ses paroles d'une révélation par intermédiaire qui ne le distinguerait en rien du moins favorisé des fidèles[1].

L'étude de l'eucharistie rentrant dans la doctrine générale des sacrements doit être réservée pour la seconde partie de cet ouvrage; mais il nous faut ici, à propos du texte qui nous occupe, dire quelques mots de la formule employée par saint Paul, de ses allusions au sacrifice et de ce qu'il entend par communion indigne.

On a remarqué depuis longtemps que, dans le récit de l'eucharistie, Luc dépend de Paul, comme Matthieu et Marc semblent dépendre l'un de l'autre sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la priorité[2]. Entre Paul et Luc il n'y a que trois différences d'importance minime, dont aucune n'altère le sens. — 1. Dans la consécration du pain, Luc exprime le verbe que saint Paul sous-entend. Il dit : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », tandis que l'Apôtre, d'après la leçon critique la plus autorisée, dit seulement : « Ceci est mon corps lequel [est] pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν); mais il est

---

1. 1 Cor. 11^{23} : Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. Le γάρ (*enim*) justifie ce que Paul vient de dire : In hoc non laudo. Entre la conduite des Corinthiens dans la célébration de l'agape et l'institution de l'eucharistie qu'ils devraient commémorer, le contraste est trop grand; « ce n'est plus prendre le repas du Seigneur » : οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. — La tradition, reçue directement *du Seigneur*, a été transmise par l'Apôtre lui-même aux Corinthiens. Si Paul ne l'avait pas reçue directement du Seigneur il n'aurait aucune raison d'ajouter ἀπὸ τοῦ Κυρίου. Il est vrai que la réception immédiate s'exprimerait mieux par la particule παρά, mais ἀπό se dit également d'une transmission sans intermédiaire (Gal. 3^2; Col. 1^7; 3^{24}; Act. 9^{13} etc.) et ici le sens était clair par lui-même. Dire sans restriction qu'on tient *un fait* de quelqu'un, c'est dire qu'on l'a appris de sa bouche, surtout quand on se distingue ainsi de ceux qui l'ont appris d'une autre manière.

2. Matt. 26^{26} et Marc 14^{22} : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

1 Cor. 11^{24} : Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (var. κλώμενον ou θρυπτόμενον).

Luc. 22^{19} : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

clair que cette manière de parler elliptique réclame un complément et nous ne pouvons hésiter qu'entre *donné* ou *immolé*, selon que nous y voyons ou non une allusion au sacrifice du Calvaire. — 2. Dans la consécration du calice, le rapport des deux écrivains est tout aussi étroit. Les paroles de l'institution sont rapportées ainsi : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang[1] » ; seulement saint Luc ajoute : « qui est versé pour vous ». Cette addition était déjà virtuellement contenue dans « le sang de l'alliance », lequel en soi et en vertu de l'allusion formelle à la conclusion de l'ancienne alliance ne peut être que le sang du sacrifice répandu en faveur de ceux dont il scelle le pacte de réconciliation. — 3. Plus légère encore est la dernière divergence. A chacune des deux formules Paul adjoint le précepte : « Faites ceci en mémoire de moi » ; Luc l'omet la seconde fois comme superflu, les deux parties du rite sacramentel étant inséparables.

Il est incontestable que chez l'un et l'autre la consécration du calice offre une certaine difficulté. Dans la formule : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », avec ou sans l'addition « qui est répandu pour vous », l'obscurité ne tient nullement à la métonymie si usuelle qui prend le calice pour son contenu; elle vient d'une figure de langage moins courante, qui consiste à prendre la cause pour l'effet ou réciproquement, l'alliance conclue dans le sang pour le sang qui scelle l'alliance. Cependant si l'on tient compte du parallélisme avec la première consécration « Ceci est mon corps » qui semble exiger comme pendant « Ceci est mon sang », si l'on se reporte aux paroles de l'Exode rappelées dans la formule, si enfin l'on réfléchit que, dans tout ce contexte, saint Paul emploie indifféremment les locutions « boire le calice » et

---

1. Matt. 26^{28}; Marc. 14^{24} : Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐγχυνόμενον [Marc omet γάρ et remplace περί par ὑπέρ; Matthieu ajoute à la fin εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; beaucoup de manuscrits des deux ajoutent καινῆς avant διαθήκης]. — 1 Cor. 11^{25}, Luc 22^{20} : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. [Luc omet le verbe et ajoute à la fin τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγχυνόμενον]. Les deux formules font clairement allusion à l'Exode 24^{8} : Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο ὁ Κύριος πρὸς ὑμᾶς (Cf. Heb. 9^{24}).

« boire le sang du Seigneur » comme absolument synonymes, on n'hésitera pas à conclure que la nouvelle alliance dans le sang équivaut au sang de la nouvelle alliance. Dans cette expression complexe, Paul et Luc mettent en relief l'effet, l'alliance; tandis que Marc et Matthieu mettent en saillie la cause, le sang. On ne comprendrait donc pas que saint Thomas jugeât la formule paulinienne insuffisante, si — chose étrange — il ne soutenait que celle des deux premiers synoptiques l'est également : d'où il suivrait qu'aucun des quatre écrivains sacrés ne nous aurait transmis, même en substance, la vraie formule de la consécration, et que les églises orientales n'auraient jamais eu de vrai sacrifice.

Les allusions au sacrifice, dans les diverses formules de consécration, se rapportent-elles au sacrifice de la croix ou au sacrifice de l'autel? Il faudrait accepter sans doute la première alternative si le futur *tradetur* de la Vulgate rendait exactement le texte. Mais ce mot ou répond à un participe présent (κλώμενον, θρυπτόμενον) ou plus probablement ne répond à rien du tout, la meilleure leçon paraissant être : « Ceci est mon corps, lequel [est] pour vous. » Cette impression se confirme quand on rapproche de la formule de Paul celle de Luc : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », avec un participe présent qui indique la simultanéité du don. Même phénomène pour la consécration du calice. Saint Paul n'ajoute rien à la mention du sang de la nouvelle alliance, mais l'addition des trois Synoptiques a son verbe au présent et non pas au futur : « qui est répandu pour vous, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés ». On peut dire, il est vrai, que l'immolation du Calvaire étant si rapprochée il est permis de la traiter comme présente. Néanmoins cette exégèse a quelque chose de forcé et de peu satisfaisant. Si on la rejette, il faudra admettre que les allusions au sacrifice visent directement le sacrifice de l'autel et non celui de la croix.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment ce passage prouve invinciblement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, ni d'examiner si les paroles de Paul autorisent l'usage de la communion sous une seule espèce. Mais il est

un point qui mérite réflexion. L'Apôtre affirme que « quiconque mange ce pain et boit le calice du Seigneur *indignement* est coupable du corps et du sang du Seigneur »; que « celui qui mange et boit *indignement* boit et mange sa propre condamnation, *ne discernant pas* le corps du Seigneur ». Il ajoute que par suite de ce *traitement indigne* du corps du Seigneur ou de ce *manque de discernement*, les Corinthiens sont affligés de maladies nombreuses et ont à déplorer des morts fréquentes; que ce sont là des avertissements paternels qu'ils pourraient éviter en se jugeant eux-mêmes avec plus de rigueur. Or il n'a blâmé que les abus plus ou moins graves relatifs à la célébration de l'agape et il ne donne pas d'autre ordre que celui de prendre ce repas liturgique ensemble et avec décence. Il est donc fort probable que par le mot « indignement » il entend non seulement les dispositions mauvaises mais aussi les irrévérences et le défaut de bonne préparation. Les châtiments sévères infligés aux Corinthiens pourraient faire croire qu'il est nécessairement question de dispositions plus criminelles, mais on observera que Paul ne leur donne pas le nom de châtiments; il les appelle des leçons ayant pour objectif la correction et le salut des fidèles. Si une conduite inconsidérée et un manque de respect envers l'eucharistie sont punis de la sorte, quel supplice ne méritera pas la communion vraiment sacrilège!

IV. LES CHARISMES.

Critères et division. — Jésus-Christ, en montant au ciel, avait promis à ses disciples qu'ils chasseraient les démons, parleraient des langues nouvelles, rendraient inoffensifs le venin et le poison, guériraient les malades[1]. Sa promesse n'avait pas tardé à se réaliser. Quand l'Esprit-Saint descendit sur les apôtres à Jérusalem[2], sur les simples fidèles en Samarie[3], sur les prémices de la gentilité à Césarée[4], sur les anciens adeptes de Jean-Baptiste à Éphèse[5], des phénomènes du caractère le plus merveilleux se manifestèrent. Ces effusions de

1. Marc. 16^{17-18}. — 2. Act. 2^4. — 3. Act. 8^8. — 4. Act. 10^{46}. — 5. Act. 19^6.

l'Esprit-Saint venaient de se répandre avec tant d'abondance sur les néophytes de Corinthe qu'ils avaient consulté Paul[1] sur la valeur et l'usage de ces dons extraordinaires.

Le plus urgent était d'en vérifier la provenance. « Nul homme mû par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus [soit] anathème! et nul ne peut confesser que Jésus [est] Seigneur si ce n'est dans l'Esprit-Saint[2]. » Comment trouver dans cette règle un critère positif pour le discernement des vrais et des faux charismes? Saint Paul, remarquons-le bien, ne prétend pas offrir une pierre de touche également applicable à tous les temps et à tous les lieux. Aux époques troublées par des discussions religieuses, il y a toujours une formule qui est le mot de passe des orthodoxes : l'*homoousios* au temps d'Arius, le mérite des œuvres au temps de Luther, la grâce suffisante au temps de Jansénius. Pour saint Jean, diviser ou ne pas diviser le Christ est le *schibboleth* de l'orthodoxie, tous les hérétiques d'alors ou niant l'humanité du Christ, ou rejetant sa divinité, ou ne reconnaissant entre les deux qu'une union accidentelle. Pour saint Paul, c'est la suprématie de Jésus-Christ. Confesser que Jésus est Seigneur est une profession de foi abrégée et un résumé du credo; car c'est confesser équivalemment qu'il est le Messie, qu'il est le Fils de Dieu, qu'il est Dieu. Le Seigneur disait des faux prophètes : « Vous les reconnaîtrez à leurs œuvres »; saint Paul et saint Jean disent : « Vous les reconnaîtrez à leur doctrine. » L'hypocrisie peut donner le change : Dieu seul en perce le masque; mais la règle donnée suffit en pratique, et s'il reste toujours une possibilité d'erreur, elle est en pareil cas inoffensive.

Bien que le mot χάρισμα puisse désigner une grâce quelconque, nous entendons ici par *charisme* ce que les théologiens appellent les grâces gratuites (gratis datae) par oppo-

---

1. 1 Cor. 12^{1}. Cette formule (Cf. 7^{1}, 8^{1}, 16^{1-12}) montre que les Corinthiens avaient posé la question. — Il est évident que τῶν πνευματικῶν est au neutre et signifie les choses spirituelles, les dons spirituels, et non pas les hommes spirituels, les possesseurs de charismes.

1. 1 Cor. 12^{3} : Γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει· ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. Sur les charismes voir ci-après la note H.

sition aux grâces sanctifiantes (gratum facientes). Elles ne se distinguent pas des autres par le fait d'être gratuites — car qui dit grâce dit don gratuit — mais parce que, en soi, elles ne sont pas sanctifiantes; elles ne renferment que la notion du genre sans la différence spécifique. Octroyés en vue du bien commun plutôt qu'en faveur de l'individu, auquel ils pouvaient néanmoins être utiles par le bon usage qu'il en faisait, les charismes étaient une sorte de luxe dans l'ordre surnaturel et pouvaient un jour disparaître sans priver la société chrétienne d'aucun organe indispensable.

Les Pères les plus versés dans la théologie de saint Paul, tels que saint Jean Chrysostome, confessent hautement leur ignorance au sujet des charismes. Le souvenir s'en était perdu depuis longtemps et les brèves indications de l'Apôtre, suffisantes pour ses lecteurs, ne le sont plus pour nous. Souvent le nom seul nous guide dans nos conjectures. En éliminant les expressions qui paraissent tout à fait synonymes, nous nous trouvons en présence d'une vingtaine de grâces extraordinaires que nous pouvons diviser en trois catégories d'après le genre d'utilité qu'elles procurent à l'Église.

I. Dons concernant l'instruction des fidèles.

1. Apôtre (ἀπόστολος).
2. Prophète (προφήτης).
3. Docteur (διδάσκαλος).
4. Évangéliste (εὐαγγελιστής).
5. Exhortateur (παρακαλῶν).
6. Discours de sagesse (λόγος σοφίας).
7. Discours de science (λόγος γνώσεως).
8. Discrétion des esprits (διακρίσεις πνευμάτων).
9. Glossolalie (γένη γλοσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν).
10. Interprétation des langues (ἑρμηνεία γλωσσῶν).

II. Dons se rapportant au soulagement des corps.

1. Aumônier (μεταδιδούς).
2. Hospitalier (ἐλεῶν).
3. Secours (ἀντιλήψεις).
4. Foi (πίστις).
5. Grâces de guérison (χαρίσματα ἰαμάτων).
6. Opérations de miracles (ἐνεργήματα δυνάμεων).

III. Dons ayant trait au gouvernement.
1. Pasteur (ποιμήν).
2. Président (προϊστάμενος).
3. Ministère (διακονία).
4. Dons de gouvernement (κυβερνήσεις).

Don des langues. — De tous les charismes, le plus extraordinaire était le don des langues, la *glossolalie*. Nous ne saurions dire au juste ce qu'il était, mais l'Écriture nous apprend du moins ce qu'il n'était point. Il n'avait certainement pas pour but la prédication de l'Évangile. Quand les apôtres, au jour de la Pentecôte, « se mirent à parler en diverses langues selon que l'Esprit-Saint leur donnait de parler », ils ne s'adressaient pas au peuple; ils célébraient dans les langues des assistants « les magnificences de Dieu[1] », avec une animation de voix et de gestes qui les fit accuser d'ivresse. S'agit-il de haranguer la foule, Pierre parle au nom de tous et, ne pouvant parler qu'une langue à la fois, il est naturel qu'il parlât la sienne. S'il y eut miracle, c'est dans les auditeurs qu'il s'accomplit et non en lui. Au moment où commençait la prédication, le don des langues avait cessé. Le centurion Corneille et les siens, après leur baptême, « parlèrent en langues, célébrant les louanges de Dieu[2] ». Il en fut de même des douze disciples d'Éphèse qui, « remplis du Saint-Esprit, parlaient en langues et prophétisaient[3] ». Ni les uns ni les autres n'avaient à prêcher. Enfin, ce qui est décisif, le possesseur de ce charisme n'était pas compris des assistants, à moins qu'il ne se trouvât parmi eux un interprète[4].

1. Act. 2⁴. Au moment où apparurent les *langues* de feu (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός) qui se reposèrent sur eux, les apôtres furent remplis du Saint-Esprit : καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. — Act. 2¹¹. Les auditeurs les entendaient chacun dans sa langue, célébrer τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ. — La prédication ne commence qu'après (Act. 2¹⁴). Alors cessent l'admiration des uns et les soupçons injurieux des autres. Mais ce qui ressort du récit de saint Luc c'est que les apôtres, sous l'impulsion de l'Esprit, parlaient une *vraie* langue pouvant être comprise de ceux qui la savaient (Act. 2¹¹).

2. Act. 10⁴⁶ : Ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν.

3. Act. 19⁶ : ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.

4. 1 Cor. 14² : Οὐδεὶς γὰρ ἀκούει· Πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Cf. 13²; 14²⁷.

En réunissant tous les traits relatifs à la glossolalie, nous voyons qu'elle était la faculté surnaturelle de prier ou de louer Dieu en une langue étrangère avec un enthousiasme voisin de l'exaltation. En effet, les apôtres chantent « les magnificences de Dieu », les gens de Corneille « glorifient Dieu », les néophytes d'Éphèse « prophétisent » au sens biblique, ceux de Corinthe « ne parlent pas aux hommes mais à Dieu, personne ne les comprend quand, sous l'impulsion de l'Esprit, ils profèrent des mystères » dont la signification échappe aux auditeurs. D'un autre côté, l'excitation des apôtres est attribuée au vin capiteux, et saint Paul craint pour ses Corinthiens l'accusation de démence s'ils font usage de leur don devant des infidèles ou des catéchumènes[1].

Ces manifestations merveilleuses vérifiaient les prophéties, prouvaient sensiblement la permanence du Saint-Esprit au sein de l'Église, symbolisaient la grande unité catholique et l'universalité de l'Évangile destiné à parler toutes les langues et à rassembler tous les hommes dans la profession de la même foi. Mais ce que la *glossolalie* avait de prodigieux devait frapper vivement les imaginations et la faire désirer avidement des néophytes encore imparfaits et inexpérimentés. Paul s'élève avec force contre cette estime excessive, et il recommande par contre le don de prophétie dont on semblait faire trop peu de cas.

Prophétie et don des langues. — Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament le prophète est celui qui parle au nom de Dieu[2]. Mais, tandis que les prophètes de l'Ancien Testament

1. 1 Cor. 14^{23} : ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι.

2. C'est le sens étymologique (πρὸ φάναι, non pas *præ fari* mais *pro fari*, « parler *devant* quelqu'un, en son lieu et place ») qui s'est toujours maintenu dans l'usage profane aussi bien que dans la Bible. Le prophète, dans les sanctuaires païens, était proprement celui qui expliquait les oracles ou qui servait d'organe au dieu : προφήτης Διός, προφῆτις Φοίβου, κτλ. Il signifiait par extension « interprète » comme dans Pindare (fragm 118) :

Μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

Philon (*Quis rerum div. heres*, 51, Mangey, t. I, p. 510) définit très bien le prophète : Προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Cet emploi du mot est très frappant dans le passage de

exerçaient une fonction publique et un ministère permanent, ceux du Nouveau le sont plutôt à titre privé et transitoire. Ce sont des prédicateurs inspirés; mais il n'est pas essentiel qu'ils soient porteurs d'une révélation proprement dite. Leur rôle spécifique est « d'édifier, d'exhorter et de consoler[1] », comme saint Paul le définit. S'ils lisent au fond des cœurs et soulèvent le voile de l'avenir, c'est en vertu d'une prérogative surajoutée à leur mission officielle. Dans la hiérarchie des charismes, les prophètes viennent toujours immédiatement après les apôtres, et l'on voit que le don spirituel dont ils étaient favorisés les rendait aptes à diriger les communautés naissantes et les désignait aux fonctions du ministère ordinaire.

C'est pourquoi Paul conseille de désirer la prophétie plus que les autres charismes, et en particulier que le don des langues[2]; elle a, en effet, sur celui-ci deux avantages principaux : elle est comprise des auditeurs et conférée pour l'utilité des fidèles aussi bien que des infidèles. 1. Tout le monde comprend le prophète et peut profiter de ses instructions, Dieu seul comprend le *glossolale,* à moins qu'un interprète ne l'assiste[3]. Le prophète édifie l'Église; le glossolale n'édifie que lui-même. Quand il se sent sous l'action de Dieu, il a conscience de le louer : mais qu'en revient-il aux assistants[4]? Tout dans la nature a une voix, et ce n'est pas un si grand mérite de former des sons susceptibles de signifier quelque chose[5]; mais à quoi sert une langue incomprise? « Dans l'église, conclut l'Apôtre, je préfère cinq paroles exprimant ma pensée, pour instruire les autres, à dix mille mots proférés en vertu du don des langues[6]. » 2. Dieu avait menacé son peuple infidèle de lui faire entendre une langue étrangère qu'il ne comprendrait pas. Faut-il tant se glorifier d'un privilège promis à l'infidélité[7]? Encore si la *glossolalie* convertissait les infidèles! Mais elle

---

l'Exode (7¹) où Moïse objecte qu'il ne sait point parler en public. Dieu lui répond : « Je t'ai constitué le Dieu de Pharaon et Aaron ton frère sera ton prophète »; c'est-à-dire : Tu traiteras avec Pharaon par intermédiaire, comme Dieu traite avec les hommes, et Aaron te servira d'interprète. — Mais, pour être l'organe de Dieu, il faut que le prophète soit initié aux secrets de Dieu, qu'il soit inspiré; aussi a-t-il pour synonyme « voyant » et est-il censé connaître les mystères et même l'avenir.

1. 14^{3}. — 2. 14^{1}. — 3. 14^{5}. — 4. 14^{3-4}. — 5. 14^{7-11}. — 6. 14^{19}. — 7. 14^{21-22}.

est pour eux un sujet de dérision, comme au jour de la Pentecôte. « Quand l'église est réunie en assemblée plénière, si tous se mettent à parler en langues et qu'il entre des catéchumènes et des infidèles, ne diront-ils pas que vous délirez? Au contraire, qu'un infidèle ou un catéchumène entre dans l'église, si tous ont le don de prophétie, il est aussitôt convaincu par tous, jugé par tous; les secrets de son cœur sont manifestés; et ainsi tombant la face contre terre il adorera Dieu et reconnaîtra que Dieu est vraiment au milieu de vous [1]. »

Règles à suivre. — Comme l'usage du don de prophétie peut être sujet lui-même à des abus, saint Paul le réglemente aussi bien que le don des langues. Trois avis sont adressés au *glossolale*, deux au prophète. 1. Si les *glossolales* sont nombreux, que deux seulement, trois au plus, prennent la parole à chaque réunion. — 2. Qu'ils ne parlent pas à la fois mais l'un après l'autre; et qu'un assistant, doué du charisme d'interprétation ou sachant la langue parlée, explique ce qu'ils disent. — 3. S'il n'y avait pas d'interprète, que le *glossolale* garde le silence en public et s'entretienne avec Dieu à voix basse [2]. Les dispositions suivantes règlent l'usage de la prophétie : 1. Deux ou trois prophètes, à chaque réunion, exhorteront alternativement le peuple; les autres ou les fidèles doués du charisme de discernement des esprits jugeront de leur inspiration et de leur doctrine. — 2. Si, pendant que l'un parle, un autre se sent inspiré, le premier, par déférence et par modestie, lui cédera la parole [3]. L'Apôtre résume ses avis d'un mot : « Que tout se passe avec décence et en bon ordre [4]. »

Dans leur désir de faire parade des dons spirituels, les Corinthiens perdaient trop de vue que les charismes n'ajoutent ni ne supposent un atome de mérite dans celui qui les possède et qu'ils lui sont accordés moins pour son profit particulier que pour le bien général de l'Église. Les étaler avec complaisance est un enfantillage. Le don des langues spécialement est

---

1. 14^{23-25}. On ne peut guère donner à ἰδιώτης un autre sens que « catéchumène », puisqu'il n'est ni fidèle ni infidèle. — Il est à remarquer que les *prophètes* sont censés favorisés du don de pénétrer les cœurs.
2. 14^{27-28} : ἀνὰ μέρος, « successivement, l'un après l'autre ».
3. 14^{29-32}. — 4. 14^{40} : πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν.

l'un des moindres, car il a besoin d'être complété par le don d'interprétation. Le *glossolale* n'est pas compris des autres et, régulièrement, ne se comprend pas lui-même : son esprit (πνεῦμα) s'édifie, mais son entendement (νοῦς) est à jeun. Ce n'est pas sans ironie que Paul le compare à un instrument de musique jouant un air inconnu dont personne ne perçoit le sens : l'un et l'autre ébranlent l'air et le font vibrer en vain. Non pas qu'il faille mépriser le don de Dieu, ni l'empêcher de se produire ; mais il convient d'estimer les charismes au prorata de leur utilité. A ce compte, après le don d'apostolat qui n'est pas pour les communautés déjà établies, la prophétie tient le premier rang. Cependant il y a quelque chose de bien supérieur aux charismes, faveurs gratuites que Dieu distribue à son gré et dont la privation ne nous ôte rien à ses yeux : ce sont les vertus surnaturelles, parce qu'elles restent dans l'âme tant qu'y réside la grâce sanctifiante, et par-dessus tout le trio des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Tel est le but par excellence que Paul désigne à l'ambition des parfaits, et ce nom de charité lui inspire une page d'une beauté pénétrante et presque lyrique.

L'objet spécial des divers charismes demeure obscur, mais un caractère commun et essentiel c'est leur instabilité et leur dépendance absolue du bon plaisir de Dieu. Cela ne permet pas de les confondre soit avec les autres « fruits de l'Esprit », soit avec les fonctions ordinaires de la hiérarchie sacrée. Sans doute, à l'origine, les dignitaires ecclésiastiques furent souvent choisis parmi les possesseurs de charismes. Le charisme disposait à la fonction, mais il n'y était pas nécessaire, la grâce d'état qui prend elle-même parfois le nom de charisme pouvant le suppléer. Enfin si tous les charismes étaient surnaturels, en tant que fruits de l'Esprit, il ne semble pas nécessaire qu'ils fussent tous miraculeux et l'on ne voit pas que l'Apôtre n'ait pas pu quelquefois appeler charisme une aptitude naturelle surnaturalisée.

NOTE H. — LES CHARISMES

I. NOTION DES CHARISMES.

Le mot χάρισμα, propre à saint Paul (sauf 1 Pet. 4^{10}), revient seize fois dans ses lettres. Sept fois il a certainement le sens technique dont il est ici question (Rom. 12^{6}; 1 Cor. 1^{7}; $12^{4.9.28.30.31}$). Ailleurs il est à peu près synonyme de *grâce :* la grâce de la rédemption (Rom. $5^{15.16}$; 6^{23}), la grâce sacramentelle de l'ordre ou la grâce d'état qui est le fruit de ce sacrement (1 Tim. 4^{14}; 2 Tim. 1^{6}), enfin un don spirituel différent du charisme (1 Cor. 7^{7}; 2 Cor. 1^{11}; Rom. 1^{11}; 11^{29}).

On peut définir le charisme au sens technique : un don gratuit, surnaturel et passager, conféré en vue de l'utilité générale pour l'édification du corps mystique du Christ.

1. *Gratuit* en ce sens qu'il n'a aucune connexion avec la grâce sanctifiante et qu'il est indépendant du mérite, bien qu'il y ait espoir de l'obtenir en le demandant (1 Cor. 14^{27}). Comme il n'est point nécessaire au salut, le Saint-Esprit l'accorde « à qui il veut et quand il veut » (1 Cor. 12^{11} : διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται).

2. *Surnaturel,* car c'est une opération du Saint-Esprit qui peut par métonymie prendre le nom d'esprit (πνεύματα, 1 Cor. $14^{12.32}$; πνευματικά, 1 Cor. 12^{1}; 14^{1}); mais le charisme peut se greffer sur une aptitude naturelle.

3. *Passager,* car l'Esprit l'accorde et le retire à son gré et, bien que le prophète soit libre de délivrer ou non son message, il n'est point inspiré quand il veut (1 Cor. $14^{28.32}$). Le charisme est transitoire par rapport aux vertus théologales qui demeurent (1 Cor. 13^{13} : μένει) et surtout à la charité qui ne déchoit pas (1 Cor. 13^{8} : οὐδέποτε πίπτει), mais cela n'empêche pas qu'il ne possède une certaine fixité, en vertu de laquelle l'homme doué du charisme prophétique s'appelle prophète, etc.

4. *En vue de l'utilité générale.* Paul l'affirme en propres termes (1 Cor. 12^{7} : ἑκάστῳ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. Eph. 4^{12} : εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Sa comparaison des charismes aux membres du corps humain qui ont pour fonction de s'aider les uns les autres prouve la même chose. Enfin les charismes sont estimés au prorata de leur utilité; la glossolalie, par exemple, est inférieure à la prophétie parce qu'elle est moins utile au bien général. Cependant il ne s'ensuit pas qu'ils soient sans profit pour ceux qui les possèdent (cf. 1 Cor. 14^{4}).

II. LES QUATRE LISTES.

Il y a dans saint Paul quatre listes de charismes. Les voici par ordre de date :

A. 1 Cor. 12^{8-10}.

1) Discours de sagesse.
2) Discours de science.
3) Foi (des miracles).
4) Grâces de guérison.
5) Opérations de miracles.
6) Prophétie.
7) Discrétion des esprits.
8) Genres de langues.
9) Interprétation des langues.

B. 1 Cor. 12^{28-30}.

1) Apôtres.
2) Prophètes.
3) Docteurs.
4) Miracles.
5) Grâces de guérison.
6) Secours.
7) Dons de gouvernement.
8) Glossolalie.

C. Rom. 12 6-8.	D. Ephes. 4 11.
1) Prophétie	1) Apôtres.
2) Ministère.	2) Prophètes.
3) Docteur.	3) Évangélistes.
4) Exhortateur.	4) Pasteurs.
5) Aumônier.	5) Docteurs.
6) Président.	
7) Hospitalier.	

Cela ferait en tout (9+8+7+5) vingt-neuf charismes. Mais on remarque à première vue :

1. Que les noms de la liste D — sauf les évangélistes et les pasteurs — se trouvent déjà dans les autres. — 2. Que dans les listes A et B, formant à proprement parler deux tronçons d'une même liste, les charismes suivants : prophétie, grâces de guérison, opérations de miracles, se trouvent répétés; et il n'est pas douteux que les genres de langues (γένη γλωσσῶν) n'aient leur équivalent dans les glossolales (γλώσσαις λαλοῦσιν). — 3. Que les dons du prophète et du docteur de la liste C sont déjà mentionnés dans la liste B.

Une division des charismes différente de celle que nous adoptons est suggérée par saint Paul (1 Cor. 12 1-6) :

> Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα,
> καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος,
> καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς
> ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

D'après cela, les divers *charismes* se rapporteraient au Saint-Esprit, les divers *ministères* au Fils, les diverses *opérations* au Père. Mais on s'aperçoit que ce sont là trois aspects différents des mêmes grâces. En effet, bien que le Père soit celui « qui opère toutes choses en tous », l'Esprit-Saint est désigné peu après comme l'auteur de tous les charismes, de quelque nature qu'ils soient, en particulier des *opérations*. C'est lui qui « *opère* (ἐνεργεῖ) toutes ces choses » et qui les *distribue* (διαιροῦν) à chacun comme il lui plaît. On ne peut donc pas fonder sur ce texte une division des charismes.

La liste de charismes donnée ci-dessus pourrait être allongée ou raccourcie : allongée, en tenant compte de certaines autres manifestations merveilleuses de l'Esprit-Saint (1 Cor. 14 26 : ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει. Cf. 1 Cor. 14 15), raccourcie, en poussant plus loin la synonymie des termes : le λόγος σοφίας, par exemple, était l'apanage des apôtres et des prophètes; le λόγος γνώσεως, celui du docteur; mais ni l'un ni l'autre ne constituait le charisme *complet* du prophète ou du docteur.

III. DISTINCTION DES CHARISMES.

Parmi les charismes, quatre forment entre eux une sorte de hiérarchie : apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs (1 Cor. 12 28) : Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις κτλ. La gradation descendante est très nette (Eph. 4 11) : Ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ

ποιμένας καὶ διδασκάλους. Bien qu'il y ait *cinq* noms, il semble n'y avoir que *quatre* classes, car les deux derniers sont régis par le même article défini. S. Jérôme, sans doute à la suite d'Origène, l'a bien remarqué (*Comment. in Ephes.* 4[11]) : « Non enim ait : alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est esse debeat et magister. » En tout cas, pasteurs et docteurs sont clairement distingués des apôtres, des prophètes et des évangélistes.

Les *apôtres* nommés ici ne sont pas les Douze. Saint Paul veut parler sans doute de ces missionnaires qui, poussés par l'Esprit de Dieu, quittaient tout pour aller fonder en pays païen des chrétientés nouvelles. La *Didachè* nous donne sur eux d'assez curieux détails (*Doctr. duod. apost.* xi, 3, dans Funk, *Patres apost.* [2], 1901, t. I, p. 26). *L'apôtre* doit être reçu comme le Seigneur lui-même; mais s'il s'arrête *plus de deux jours* dans une chrétienté constituée, ou si en partant il demande de l'argent, on le regardera comme faux prophète, c'est-à-dire comme n'ayant pas réellement le charisme de l'apostolat. On s'affublait volontiers de ce titre honoré. Paul poursuit de ses traits sarcastiques les perfides ouvriers qui s'arrogent faussement le nom d'apôtres (2 Cor. 11[13] : μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ) et Jean félicite l'évêque d'Éphèse d'avoir démasqué ces hypocrites (Apoc. 2[2] : τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν).

« Édifier, exhorter, consoler », tel était le triple rôle des *prophètes* (1 Cor. 14[3]). Le don d'*exhortation* (Rom. 12[8]) est donc à la prophétie ce que la partie est au tout. La *Didachè*, xi, 7-12, s'occupe aussi des *prophètes* et marque à quels signes on les reconnaîtra; elle leur garantit le vivre et le couvert; elle ordonne aux fidèles de leur payer la dîme; elle ajoute ce trait caractéristique (*Doct. duod. apost.* xv, 1, dans Funk, *Patres apost.* [2], 1901, t. I, p. 32-34) : « Choisissez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur... car eux aussi exercent auprès de vous le ministère des prophètes et des docteurs. » Ce texte nous prouve : 1. Qu'il existait une certaine analogie entre les évêques du second rang ou prêtres et les diacres d'un côté, et les prophètes et les docteurs de l'autre. 2. Qu'à défaut de dons extraordinaires, les grâces d'état du ministère ordinaire en tiennent lieu.

Le *docteur* comme le prophète avait pour mission d'instruire. Mais tandis que le prophète s'adressait surtout au cœur, le docteur parlait principalement à l'esprit. C'était un catéchiste inspiré ou du moins suscité providentiellement et doué du discours de science, comme le discours de sagesse était l'apanage habituel du prophète (1 Cor. 12[8]).

Reste *l'évangéliste*. Tout porte à croire qu'il était destiné à raffermir les églises nouvelles mais non peut-être à les fonder. Il se distingait ainsi de *l'apôtre*. Le caractère épiscopal, dont les apôtres étaient régulièrement investis, lui était moins nécessaire. Philippe, l'un des sept premiers diacres hellénistes, est qualifié d'évangéliste (Act. 21[8]), et Paul exhorte Timothée à faire œuvre d'évangéliste (2 Tim. 4[5]). Théodoret les appelle des prédicateurs ambulants. Inutile d'ajouter que ces évangélistes n'ont rien de commun avec les auteurs des quatre Évangiles.

De la plupart des autres charismes, nous n'avons que le nom avec quelques traits peu précis. Six d'entre eux, partagés en deux groupes, ont pour fin principale les actes corporels de miséricorde.

L'*aumônier*, mû par un attrait surnaturel, distribue ses biens aux indigents. Il doit pratiquer la simplicité qui l'affranchit de l'égoïsme, du respect humain et de l'ostentation (Rom. 12[8] : ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι).

L'*hospitalier* assiste les malheureux, prisonniers ou infirmes. Sa vertu spéciale est un air affable et joyeux qui double le prix du bienfait et sert d'antidote à la monotonie du dévouement (Rom. 12[8] : ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι).

Le possesseur du charisme appelé ἀντιλήψεις (*aide* ou *secours*) prendrait aussi, suivant S. Jean Chrysostome, le soin des pauvres et des malades. Nous croirions plutôt qu'il met au service de ses frères son expérience, son influence et ses ressources (1 Cor. 12[28]). En effet ἀντιλήπτωρ veut dire « défenseur » et ἀντιλαμβάνεσθαι signifie « venir en aide, tendre la main à qui va tomber ».

Les dons de foi, de guérison et de miracles ont entre eux d'étroits rapports.

Considérée comme charisme, la *foi* n'est plus la vertu théologale, bien qu'elle s'y rattache : c'est la foi capable de transporter les montagnes, d'enfanter des prodiges (1 Cor. 12[9]). On peut la définir : « Une confiance inébranlable, fondée sur la foi théologique et assurée par un instinct surnaturel que Dieu, dans tel cas donné, manifestera sa puissance, sa justice ou sa miséricorde. » S. Cyrille d'Alexandrie la définit (*In Joan.* XI, 40) : οὐ δογματικὴ μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπου ἐνεργητική. C'est d'elle que parle le Sauveur dans Marc 11[22] (Habete fidem Dei); c'est elle qu'implorent les disciples dans Luc 17[5] (Adauge nobis fidem). Paul (1 Cor. 13[2]) fait allusion à la parole du Christ (Mat. 17[20]) qui promet à la foi le pouvoir de soulever les montagnes. Le contraire de ce charisme a un nom spécial : ὀλιγοπιστία (Mat. 17[20]); ὀλιγόπιστος (Mat. 6[30]; 8[26]; 14[31]; 16[8]; Luc 12[28]).

Le *don de guérison*, permanent ou transitoire, ne se confond pas avec cette foi vive. L'ombre de Pierre, le vêtement de Paul, comme le simple contact de Jésus, rendaient la santé (Act. 5[15]; 19[12]; Luc 6[19]).

Le *don des miracles* est de même nature que le précédent et ne s'en distingue que par son objet plus étendu. Paul les énumère ensemble et les joint à la foi de manière à montrer par la contexture de la phrase qu'ils forment groupe (1 Cor. 12[9]) : ἑτέρῳ πίστις... ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων... ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων. Plus bas (1 Cor. 12[28]), la foi est omise.

Les charismes de la troisième catégorie — pasteurs, présidents, ministères, dons de gouvernement — ne laissent apercevoir aucune différence de sens bien tranchée. Il n'est pas même sûr que tous appartiennent à cette classe. Ils devaient désigner une aptitude surnaturelle à gouverner la communauté chrétienne avant que la hiérarchie ordinaire fût constituée. Le mot le plus général (κυβερνήσεις, 1 Cor. 12[28]) est entendu avec raison par les exégètes du gouvernement de l'Église, dont le chef est le pilote ou le nautonier. Le mot vague de *ministère* (διακονία, Rom. 12[7]; 1 Cor. 12[5]) désignerait les services d'ordre inférieur rendus à l'Église. Le *président* (προϊστάμενος), dont la caractéristique est le zèle (Rom. 12[8]), dirigeait sans doute les assemblées religieuses encore imparfaitement organisées. C'est le titre que Paul donne aux chefs de l'église de Thessalonique peu de mois après sa fondation (1 Thess. 5[12]). Quant au charisme de *pasteur* (ποιμήν, Eph. 4[11]) qui paraît un des plus clairs et qui est en réalité un des plus obscurs, l'Apôtre semble le confondre presque avec le charisme de docteur ou du moins l'attribuer aux mêmes personnes. Si l'identité était établie, il appartiendrait à une autre classe.

IV. LA GLOSSOLALIE.

Ce charisme extraordinaire a chez Paul des expressions très diverses : γλῶσσαι (1 Cor. 12^{10}; 13^{8}; 14^{22}), γένη γλωσσῶν ($12^{10.28}$), λαλεῖν γλώσσῃ ($14^{2.4.13.27}$) ou γλώσσαις (12^{30}; 13^{1}; $14^{5.6.18.23.39}$), γλῶσσαν ἔχειν (14^{23}), λαλεῖν λόγους ἐν γλώσσῃ (14^{19}), προσεύχεσθαι γλώσσῃ (14^{14}). Comparer 1 Cor. $14^{2.15.16}$, où γλώσσῃ est remplacé par τῷ πνεύματι, et tenir compte du don correspondant d'*interprétation* : ἑρμηνεία (12^{10}), διερμηνεύειν (12^{30}; $14^{5.13.27}$), διερμηνευτής (14^{28}). Le passage 1 Cor. 14^{9} est aussi à considérer.

L'explication que nous avons suivie est celle de tous les Pères, des commentateurs catholiques en général et d'un grand nombre de théologiens protestants. Seule, elle évite de faire violence aux textes. Il faut en effet : 1. Que la glossolalie soit un langage articulé, intelligible, puisque c'est une prière, un psaume, une bénédiction, une action de grâces (1 Cor. 14^{14-16}). — 2. Qu'elle ait un sens suivi, puisqu'elle exprime des concepts (1 Cor. 14^{19} : λόγους ἐν γλώσσῃ λαλῆσαι. Cf. 14^{9}) et qu'elle est susceptible d'interprétation (1 Cor. 14^{27}, etc.). — 3. Qu'elle soit enfin une langue comparable aux langues barbares (1 Cor. 14^{21}, etc.) et aux moyens dont disposent les hommes et les anges pour communiquer leurs pensées (1 Cor. 13^{1}).

Beaucoup de protestants modernes — et tous les rationalistes, naturellement — déclarent cette explication inacceptable parce qu'elle suppose un miracle et qu'il est psychologiquement impossible de parler une langue qu'on n'a pas apprise. Ils se rejettent donc sur l'une ou l'autre des deux hypothèses suivantes.

1. Γλῶσσα *signifierait l'organe de la parole.* — La glossolalie aurait donc consisté en sons inarticulés produits par les vibrations de la langue, pareils au bégaiement des enfants (Meyer, Eichhorn, Holsten, Baur, Neander, Steudel, de Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld, etc.). Cependant, pour avoir quelque chose où le charisme d'interprétation puisse s'exercer, la plupart de ces auteurs admettent dans la glossolalie des soupirs et même quelques mots sans suite : « Quelques sons bizarres que prononçaient les glossolales, et où se mêlaient le grec, le syriaque, les mots *anathema, maran atha...* embarrassaient fort les simples gens (Renan, *Saint Paul,* p. 409; cf. p. 412 : *bégaiements inarticulés*). »

2. Γλῶσσα *signifierait locution obscure.* — Le mot γλῶσσα était en effet quelquefois pris au sens d'expression *archaïque, étrangère,* inusitée, et partant obscure, inintelligible pour le vulgaire. Le glossolale aurait parlé une espèce d'argot ou une langue énigmatique comme celle de la pythie de Delphes, comme l'*Alexandra* de Lycophron. Telle est l'opinion soutenue par Bleek, par Heinrici, par Schürer.

Voir sur ces divers systèmes Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther*[8], 1896, p. 371-382. On trouvera la bibliographie protestante des charismes et surtout de la glossolalie dans Th. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus,* Gœttingue, 1897, p. 114-115. E. Lombard (*De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires,* Lausanne, 1910) expose avec talent le point de vue rationaliste et fournit quelques rapprochements curieux.

Il existe sur le sujet une bonne monographie d'Englmann (cathol.), *Von den Charismen,* etc. Ratisbonne, 1848. On peut consulter encore les articles du *Kirchenlexicon*[2] et du *Lexicon biblicum,* Paris, 1905, ainsi que le commentaire de Cornely.

V. LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Certitude de la résurrection. — Le dogme de la résurrection du Christ et par conséquent de la nôtre est, nul ne l'ignore, un des pivots de la théologie de saint Paul. C'était aussi le plus difficile à inculquer aux païens. L'Apôtre l'apprit à ses dépens lorsque, du sein de l'Aréopage, il entendit des rires bruyants s'élever au seul nom de résurrection[1] et lorsque, exposant devant Festus la même vérité, le procurateur lui dit brutalement : « Paul, tu radotes; trop de science te trouble le sens[2]. » Il n'est donc pas extraordinaire que quelques doutes isolés se soient produits à cet égard dans la chrétienté de Corinthe recrutée presque entièrement dans les rangs des Gentils. Quelques-uns disaient : « Il n'y a pas de résurrection des morts[3]. » Ils n'allaient pas sans doute jusqu'à en contester la possibilité absolue; ils se bornaient à nier le fait. Cependant ils daignaient faire exception en faveur de Jésus-Christ, exception unique légitimée par la dignité suréminente du Fils de Dieu, et ils se croyaient peut-être en règle avec l'enseignement de l'Apôtre en entendant la résurrection prêchée par lui de la régénération baptismale qui est une sorte de résurrection spirituelle.

Aux yeux de Paul, nier notre propre résurrection c'est nier la résurrection du Christ; car l'une est le corollaire de l'autre ou, pour mieux dire, l'une est impossible sans l'autre. Pour être logique, il faut ou les admettre toutes les deux ou les repousser à la fois. Mais, si le Christ n'est pas ressuscité, le christianisme n'est que mensonge. Vaine est la prédication des Apôtres qui fondent sur ce fragile appui tout leur évangile; vaine est la foi des fidèles puisqu'elle repose sur cette base ruineuse; les messagers de la bonne nouvelle ne sont que de faux témoins imputant calomnieusement à Dieu un miracle qu'il n'a pas fait. Et quelles conséquences pour les chrétiens!

---

1. Act. 17[18] : Ἐχλεύαζον. — 2. Act. 26[24].
3. 1 Cor. 15[12] : Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; Remarquer le τινές : il s'agit de chrétiens (ἐν ὑμῖν) et non d'infidèles. On doit donner à οὐκ ἔστιν son sens ordinaire : « Il n'y a pas ».

Vivants, ils restent plongés dans leurs péchés; morts, ils sont perdus sans ressource; vivants et morts, leur misère est sans égale. En effet, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, il n'est ni le Fils ni l'envoyé de Dieu; s'il n'est pas le Messie, il n'est pas le Sauveur; s'il n'est pas le Sauveur, la foi en lui et le baptême en son nom sont sans efficace. Il en résulte que l'Évangile n'est qu'une imposture, la justification qu'un leurre, l'espérance qu'une chimère, la vie qu'un pitoyable rêve avec, pour perspective, le néant ou le malheur : rien au delà de la tombe et, en ce monde, souffrances et persécutions aggravées de privations volontaires et de fanatiques renoncements. Telle serait, dans cette hypothèse, la destinée du chrétien [1].

Mais, encore une fois, ce n'est pas la résurrection de Jésus-Christ qui est en question, c'est la nôtre; et Paul s'attache à montrer qu'elles sont unies entre elles par un lien indissoluble. Nous devons ressusciter *dans* le Christ (ἐν Χριστῷ) et nous devons ressusciter *par* le Christ (διὰ Χριστοῦ). En d'autres termes, le Christ est la cause exemplaire de notre résurrection et il en est aussi la cause méritoire.

Nous savons par Daniel que justes et pécheurs se lèveront un jour de la poussière pour recommencer une vie sans fin, ceux-ci d'opprobre, ceux-là de gloire; par saint Jean, qu'il y a deux résurrections : l'une de vie, l'autre de jugement. Paul proclama lui aussi devant le procurateur Festus la résurrection des impies comme celle des justes [2]. Mais, dans ses Épîtres,

1. I Cor. 15^{14-19}. Toutes ces déductions sont claires. Si le Christ n'est pas ressuscité, la foi est d'un côté vide et sans objet (κενή), de l'autre nulle et sans effet (ματαία); les disciples sont de faux témoins *à l'égard* de Dieu (ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, génitif objectif : falsi testes *de* Deo) parce qu'ils ont porté faux témoignage *contre* Dieu (κατὰ τοῦ Θεοῦ). Il est plus injurieux à Dieu, selon saint Augustin et saint Thomas, de lui imputer ce qu'il n'a pas fait que de lui dénier ce qu'il a fait. Mais si la foi est vaine, chimérique et mensongère, les espérances qu'elle donne, les biens qu'elle promet, le sont aussi et l'on peut conclure à bon droit : Ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Dans la dernière incise, l'Apôtre ne dit pas que l'âme serait annihilée si le corps ne ressuscitait pas, mais que le salut éternel (ἀπώλοντο) serait perdu si la foi était vaine et sans objet.

2. Dan. 12^{2}; Joan. 5^{29}; Act. 24^{15} : ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.

il ne parle que de la dernière. Appliqués à l'autre, ses arguments ne porteraient pas. Comment, en effet, le Christ serait-il cause exemplaire à l'égard de ceux qui n'ont pas reçu ou conservé son image, et cause méritoire à l'égard de ceux qui ont foulé aux pieds ses mérites?

Résurrection dans le Christ. — Le raisonnement fondé sur la cause exemplaire se présente sous un double aspect : Si les justes ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité; si le Christ est ressuscité, les justes, eux aussi, ressusciteront[1]. Un lien de dépendance unit les deux membres de ces propositions conditionnelles qu'il faut ou nier ou affirmer ensemble. Or il est constant que le Christ est ressuscité, les sceptiques de Corinthe n'en doutent pas et, au besoin, les témoignages accumulés par saint Paul leur fermeraient la bouche. La conséquence inéluctable est que les justes ressusciteront eux aussi. Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ « est ressuscité des morts comme prémices des dormants[2] ». Les prémices sont la promesse et le gage de la moisson; elles ne seraient plus des prémices sans la moisson qu'elles annoncent. Pour être moins estimée et moins précieuse, la récolte n'est pas d'une autre nature que les primeurs : c'est le fruit d'une même semence, le produit d'un même champ, le rendement d'une même culture. Ainsi le Christ n'aurait pas droit aux titres qui lui appartiennent; il ne serait pas « le premier-né d'entre des morts, les prémices des dormants », si seul, à l'exclusion de ses frères, il était ressuscité. On voit aisément que la raison dernière de tout cela réside dans la solidarité des élus avec leur rédempteur. « Comme tous les hommes meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ[3]. » Pour contracter

---

1. I Cor. 15^{16} : Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. Pour a forme positive de cette proposition, cf. 2 Cor. 4^{14} (ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ); 1 Cor. 6^{14}; Rom. 8^{11} etc.

2. I Cor. 15^{20} : Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 15^{23} : Ἀπαρχὴ Χριστὸς ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. — L'argument fondé sur πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1^{18}; Apoc. 1^{5}) revient à peu près au même. Au contraire, la preuve tirée des *prémices* du Saint-Esprit (Rom. 8^{23}) est toute différente. Elle sera exposée, avec les autres non touchées ici, dans la seconde partie de cet ouvrage.

3. I Cor. 15^{22} : οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam, par suite de la commune nature reçue de lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. On voit combien cette argumentation serait défectueuse si Paul parlait de la résurrection générale des morts; restreinte aux justes, elle est inébranlable; elle a ses racines dans la théorie du corps mystique si chère à l'Apôtre. Au moment où nous sommes entés sur le Christ par le baptême, nous commençons à vivre de sa vie, à participer à ses privilèges et à ses destinées, comme le rameau greffé sur le tronc en aspire le suc et la sève. Nous acquérons dès lors un droit à la résurrection glorieuse. Dieu se doit de nous ressusciter, comme membres, comme partie intégrante du Christ. Ce n'est pas une simple convenance, c'est une nécessité dans la providence actuelle, c'est un corollaire évident, dans l'ordre présent des choses, du plan rédempteur de Dieu.

Résurrection par le Christ. — La seconde démonstration, tout aussi péremptoire, est encore plus claire. Aucun chrétien n'ignore — car cette vérité appartient à la catéchèse élémentaire — que Jésus-Christ a mission de relever les ruines faites par le premier Adam. Ces ruines se résument dans la privation de la justice originelle et la perte de l'immortalité. S'il n'était vainqueur de la mort comme il l'est du péché, le Christ n'aurait accompli que la moitié de son œuvre : « La mort est le fait d'un homme; la résurrection des morts sera aussi le fait d'un homme[1]. » Au nombre des ennemis à détruire se trouve la mort. Elle sera vaincue la dernière, mais il faut qu'elle soit vaincue : or, elle ne le serait point si Jésus-Christ était impuissant à lui arracher sa proie. Alors seulement que ce qu'il y a de mortel en nous aura revêtu l'immor-

---

1. 15^{21} : δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις.

talité nous pourrons chanter dans l'ivresse de triomphe : « O mort, où est ta victoire? O mort, où est ton aiguillon[1]? » Jésus aurait définitivement échoué dans sa lutte contre la grande ennemie si, content de la braver pour son compte, il ne pouvait libérer ses victimes.

A ces deux arguments fondés sur l'essence de la rédemption, Paul ajoute une preuve en partie double qu'il tire de la conviction intime des fidèles et de la conduite des Apôtres. Il veut montrer par là que la résurrection est conforme aux vœux de la nature. D'ailleurs, la persuasion des apôtres est par elle-même un enseignement[2].

Baptême pour les morts. — Un curieux usage existait à Corinthe et probablement aussi dans d'autres chrétientés. Quand un catéchumène mourait avant de parvenir au baptême, un de ses proches ou amis recevait pour lui les cérémonies du sacrement[3]. Quelle signification précise attachait-on à cet acte? Il est difficile de le dire. Saint Paul ni ne l'approuve ni ne le blâme; il y voit seulement une profession de foi à la résur-

---

1. 15^{55}. — 2. 15^{31-32}.

3. 1 Cor. 15^{29} : Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; Qu'on mette le point d'interrogation après ἐγείρονται comme la Vulgate, ou après νεκρῶν, comme les meilleures autorités grecques, cela n'importe guère au sens. Le texte, de lui-même assez clair, est bien expliqué par l'Ambrosiaster : « Tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors prævenisset... Non factum illorum probat sed fidem fixam in resurrectione ostendit. » Cf. Tertull. (*Ad. Marc.* v, 10; *De resurrect.* 48). Lorsque les hérétiques de diverses sectes se furent emparés de cet usage en y rattachant leurs erreurs (Cf. Epiph. *Hæres.* XXVIII, 7; Philastr. *Hæres.* 49; Chrysost. *Comment.*), les interprètes essayèrent d'expliquer différemment le texte. Ils entendirent par « morts » soit les œuvres *mortes* (Sedulius etc.), soit notre corps qu'on peut comparer à un *cadavre* (Chrysostome et, dans un autre sens, Théodoret), soit les *corps* des martyrs (Luther, en donnant à ὑπέρ le sens de « sur » et en supposant qu'on donnait le baptême *sur* le tombeau des saints), soit le *Christ* (Lightfoot etc., en prenant le pluriel pour un singulier), soit les *mourants* qu'on appellerait morts par anticipation (Épiphane, Estius etc. qui voient là une allusion aux *clinici*, aux catéchumènes dont on hâtait le baptême à cause d'un danger de mort). Plusieurs donnèrent au mot βαπτίζεσθαι le sens de « se mortifier » pour venir en aide aux morts. — Notre explication, qui est évidemment la plus naturelle et la seule qui ne paraisse pas forcée, est aussi la plus commune.

rection des morts. En effet, le baptême, symbolisé par l'arbre de vie, dépose dans le corps un germe d'immortalité; il complète, par le rite extérieur de l'incorporation au Christ, la régénération produite intérieurement dans l'âme par la grâce invisible; il imprime au chrétien un sceau indélébile qui le fera reconnaître au dernier jour comme membre du Christ. Voilà le signe distinctif que les Corinthiens voulaient suppléer, autant qu'il leur était possible, dans les catéchumènes morts sans baptême. Leur pratique n'était pas, en soi, superstitieuse : c'était une protestation solennelle que le défunt appartenait à Jésus-Christ et que le temps, non le désir, lui avait manqué pour devenir membre effectif de l'Église visible. Ils ne se trompaient pas non plus en pensant qu'en vertu de la communion des saints un acte de foi et de piété de leur part pouvait être profitable au défunt. Mais le danger était de croire qu'en se faisant baptiser pour les morts (ὑπὲρ τῶν νεκρῶν), c'est-à-dire à leur profit, ils se faisaient baptiser en leur lieu et place (ἀντὶ τῶν νεκρῶν), de manière à leur procurer les effets du baptême; comme si la mort n'était pas le terme de l'épreuve et comme si les défunts pouvaient être assistés autrement que par voie de suffrages. Quelques hérétiques, les cérinthiens, les montanistes, les marcionites, tombèrent plus tard dans cette erreur et en vinrent même à baptiser les cadavres, non sans soulever la réprobation générale de l'Église.

Persuasion des apôtres. — Paul et ses collègues dans l'apostolat rendent à la résurrection un témoignage plus illustre. Ils meurent chaque jour par leurs renoncements volontaires; leur vie, exposée à tant de dangers et de privations, n'est qu'une immolation lente et continue. Paul, en particulier, faisant allusion nous ne savons à quel événement, passé sous silence dans le récit de Luc, affirme avoir combattu contre les bêtes à Éphèse[1]. Mais si le corps n'a point de part à la récompense pourquoi le traiter ainsi? La maxime des épicuriens ne sera-t-elle point de mise? Et ne faudra-t-il pas conclure ou que les actions du corps sont indifférentes ou que l'espérance d'une vie meilleure n'est qu'une illusion? On pourrait objecter

1. I Cor. 15^{30-34} : ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ.

qu'il suffit que l'âme survive. Mais outre qu'en fait, dans la providence actuelle, le bonheur éternel de l'âme et celui du corps sont indissolublement unis, une béatitude incomplète qui aurait pour objet une partie seule du composé humain, ne satisfait pas nos aspirations. D'ailleurs ceux qui rejettent la résurrection du corps sont bien près de nier l'immortalité de l'âme. Aussi saint Paul, comme le Sauveur lui-même, réfute-t-il par les mêmes arguments cette double erreur.

Gloire des ressuscités. — Si la résurrection répond à nos aspirations les plus intimes, le mode dont elle s'accomplira déconcerte notre imagination. Nous n'avons aucune idée d'un corps organique éternellement incorruptible. Nous ne concevons pas la vie sensible sans changement, ni le changement sans altération. Quand la mort a semé aux quatre vents du ciel cette poignée de poussière qui fut notre corps, où retrouver ces atomes épars engagés en mille combinaisons nouvelles et comment les empêcher de se disperser encore? Telle est l'objection que Paul prévoit et résout d'avance : « Comment les morts ressuscitent-ils et dans quel corps viennent-ils[1]? » Il est évident que notre corps doit subir une transformation profonde, il doit revêtir la forme du Christ qui « transfigurera le corps de notre humiliation », notre corps dans l'état de misère et d'épreuve, « pour le rendre conforme au corps de sa gloire[2] », c'est-à-dire à son corps glorifié : transfiguration, si l'on considère que la personnalité sera élevée et ennoblie sans être détruite; transformation, eu égard à la nouvelle forme surnaturelle du corps ressuscité. L'Apôtre explique cette transformation ou cette transfiguration par l'exemple du germe. Le germe est doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort et la corruption; il se transfigure en périssant et sa vie se transforme en une vie plus noble suivant une loi de proportion établie par Dieu. « Ainsi en est-il de la résurrection des morts. » Le corps du juste

1. 15^{35} : Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Nous pensons que πῶς contient la question générale sur le *mode* de la résurrection et ποίῳ σώματι la question spéciale sur la *qualité* des corps ressuscités.
2. Phil. 3^{21}. — 3. 1 Cor. 15^{42}.

habité par le Saint-Esprit contient un germe de vie surnaturelle, et la transformation commune à tous les saints n'exclut nullement les différences de gloire individuelle proportionnées à la nature et à l'énergie du principe vital. Les plantes diffèrent de perfection et les astres diffèrent d'éclat. Quoi d'étonnant qu'il en soit de même pour les élus?

Saint Paul enseigne expressément que notre corps dans l'état d'humiliation et dans l'état de gloire reste identique à lui-même; il affirme que « *ce* corps corruptible doit revêtir l'incorruption et *ce* corps mortel, l'immortalité [1] ». Il ne faut donc pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement substantiel qui équivaudrait à la production d'un autre individu. L'Apôtre ne décide point si la graine et la plante ont ou n'ont pas le même principe vital; ces questions biologiques l'intéressent peu; son rapprochement ne porte que sur la continuation de la vie à travers la mort, et il sait que la force qui transfigurera et transformera notre corps jusqu'à le rendre conforme au corps glorifié de Jésus-Christ est toujours la même, nonobstant la diversité de ses effets et de ses manifestations : c'est le Πνεῦμα divin.

Si profond qu'il soit, le renouvellement de notre être ne va pas jusqu'à la création d'une personnalité nouvelle. Le corps « est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruption; il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force; il est semé corps psychique, il ressuscite corps spirituel [2] ». De corruptible il devient incorruptible, par conséquent immortel; d'abject et de vil, de sujet aux plus humiliantes nécessités, il devient digne d'honneur et de respect, revêtu d'une beauté qui reflète l'image de Dieu réparée et l'éclat d'une âme glorieuse; d'impuissant et d'infirme, de soumis à toutes les limitations de sa nature et à toutes les déchéances du péché, il devient supérieur aux éléments, vainqueur du temps et maître de l'espace; de charnel et de terrestre il devient « spirituel », non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière

1. 1 Cor. 15^{53}. — 2. 1 Cor. 15^{42-44}.

d'être et d'agir, quelque séduisante que puisse paraître cette explication, mais dominé par l'Esprit de Dieu qui l'informe dans sa vie surnaturelle, comme l'âme le meut et le pénètre dans sa vie sensible. Le corps spirituel est un corps semblable au corps glorifié de Jésus. En vertu de la génération naturelle, nous tenons du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), un corps psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; en vertu de la descendance surnaturelle nous recevrons du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), un corps spirituel (πνευματικόν), pareil au sien [1]. Les propriétés du corps de Jésus-Christ — impassibilité, clarté, liberté entière d'action et de mouvement — seront aussi les nôtres. Voilà tout ce que la révélation nous enseigne.

Transformation des vivants. — Mais Paul rappelle aux Corinthiens que leur curiosité se trompe d'objet. Ils veulent savoir comment seront faits les corps des ressuscités : or la transformation des vivants n'est ni moins merveilleuse ni moins difficile à comprendre; car « la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu [2] ». Un changement, équivalant à une transformation complète, est nécessaire : « Voici que je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés [3], en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale; car la trompette retentira

---

1. 15^{45-49}. — 2. 15^{50}.

3. 1 Cor. 15^{51-53} : Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες [μὲν] οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. On ne peut pas douter raisonnablement que telle ne soit la vraie leçon. C'est celle de tous les minuscules moins un, des onciaux BKLP (et D de troisième main), de la grande masse des Pères grecs et syriaques et de presque toutes les versions. C'est aussi la seule qui convienne au contexte et qui cadre avec : οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Saint Jérôme la préférait (*Epist.* cxix, 5-7, t. XXII, 968-973) bien qu'il ait laissé subsister dans la Vulgate l'ancienne version latine qui suppose la leçon : Πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, dont l'unique autorité est le codex de Bèze, si singulier de toutes manières. Quant à la leçon : Πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, adoptée par un minuscule (n° 17), trois onciaux (ℵCF) et la version arménienne, tous les indices convergents permettent d'y voir une correction dogmatique. On changea la négation de place, faute de songer que Paul ne parle pas ici des pécheurs mais de deux catégories de justes qui *tous*, morts et vivants, doivent subir une transformation pour régner avec Jésus-Christ.

et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Il faut, en effet, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité. » Secret admirable et vraiment mystérieux que Paul a charge de transmettre aux fidèles, qu'il leur communique en effet dans trois de ses lettres : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » Les justes des derniers jours ne connaîtront pas la mort; l'incorruptibilité les enveloppera comme d'un manteau de gloire, sans éteindre en eux l'étincelle de la vie; tout ce qu'ils ont de mortel sera absorbé par l'immortalité dans cet instant indivisible (ἐν ἀτόμῳ) qu'éclairera la venue fulgurante du Christ.

Jésus-Christ, *prémices des dormants,* cause exemplaire et méritoire de la résurrection des justes, avec la persuasion invincible des fidèles et la certitude infaillible des apôtres : ce ne sont pas là les seules preuves que Paul fasse valoir en faveur de notre résurrection. Ailleurs il parle de Jésus-Christ premier-né d'entre les morts, des arrhes du Saint-Esprit et du désir surnaturel qu'il nous inspire, de son habitation dans l'âme et le corps des chrétiens comme dans un temple, de la grâce semence de gloire. Il est impossible que ces arguments connexes, dont on pourrait encore multiplier les aspects, ne se touchent par quelque point et n'arrivent parfois à se compénétrer; mais ils montrent du moins la richesse des aperçus de l'Apôtre et la profondeur de ses horizons.

CHAPITRE III

LA SECONDE AUX CORINTHIENS

I. LES MALENTENDUS.

Cadre historique. — Paul n'a rien écrit de plus éloquent, de plus ému, de plus passionné que cette Épître. La tristesse et la joie, la crainte et l'espérance, la tendresse et l'indignation y vibrent avec la même énergie. L'art de relever les incidents les plus communs par les plus hauts principes de la foi en fait une mine inépuisable pour l'ascétisme et pour la mystique.

Depuis trois ans et plus qu'il avait quitté Corinthe, l'Apôtre n'avait revu qu'une fois ses néophytes. Cette visite, dont les Actes ne font pas mention, nous paraît absolument certaine; car si l'on peut entendre ces paroles : « Pour la troisième fois je me prépare à venir vous voir » d'un simple projet de voyage trois fois renouvelé, on ne saurait entendre de même : « Je viens à vous pour la troisième fois » ni, à plus forte raison : « Je redis maintenant que je suis absent, comme je l'ai fait quand j'étais présent pour la deuxième fois, que si je viens de nouveau je ne pardonnerai point. » Expliquer le ὡς παρὼν τὸ δεύτερον d'une présence idéale, le τρίτον τοῦτο ἔρχομαι de projets non suivis d'effet nous semble contraire à toute saine exégèse [1].

---

1. 2 Cor. 12[14] : Τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Tenir compte de l'ensemble qui paraît exiger plus qu'une série de projets. 2 Cor. 13[1-2] : Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς... Προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν. Ces textes sont clairs, sans qu'il faille recourir à Deut. 19[15] : Ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα, où je ne vois point une allusion à un *double* et à un *triple* voyage, mais aux formes rigoureuses de la justice, avec l'intervention de *deux* ou *trois* témoins, qu'il est résolu d'observer à l'égard des coupables. — Le caractère de cette seconde visite à Corinthe est impossible à déterminer. Si dans la

Sur ce voyage de Paul à Corinthe, on a bâti un petit roman dont les détails varient selon le goût et l'imagination des critiques, mais dont voici le thème ordinaire. Timothée, envoyé à Corinthe pour réduire les récalcitrants, avait piteusement échoué. Paul s'y rend alors dans l'espoir de rétablir l'ordre, mais lui aussi « éprouve un échec; sa parole est impuissante; ses ennemis triomphent. Il est publiquement insulté et doit regagner Éphèse, l'âme accablée d'une tristesse apostolique où la colère se mêle aux regrets. D'Éphèse, il reprend la lutte; il adresse aux Corinthiens une lettre terrible aujourd'hui perdue dont, un moment, il regretta les termes excessifs, et il envoie Tite dont l'esprit conciliant et la grande autorité personnelle pouvaient amener un revirement. La lettre de Paul appuyée de la parole de Tite provoqua chez les Corinthiens un réveil touchant d'affection et de reconnaissance. La majorité de l'église, dans une assemblée solennelle, condamna l'homme qui avait insulté l'Apôtre et décida de lui envoyer par écrit et par l'intermédiaire de Tite, des excuses et des témoignages non équivoques de regret pour le passé, d'affection chaleureuse pour le présent, de confiance pour l'avenir[1] ».

Ces ingénieuses fantaisies ne vaudraient pas qu'on les mentionne sans la notoriété des noms dont elles se couvrent. Comme

---

phrase (2 Cor. 2[1]) : Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, le mot πάλιν se rapporte à ἐν λύπῃ, elle aurait été accompagnée de tristesse; mais πάλιν peut se rapporter à ἐλθεῖν, ou bien l'Apôtre peut faire allusion à sa *première* arrivée, au sortir d'Athènes. Conclure de 2 Cor. 12[21] : μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ Θεός μου que Paul eut alors à subir une humiliation, c'est lire trop de choses entre les lignes, car πάλιν est trop loin de ταπεινώσῃ pour qualifier ce verbe. On pourrait avec plus de raison déduire de 2 Cor. 13[2] : Ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι, qu'il dut alors user d'indulgence, car πάλιν peut se rapporter à οὐ φείσομαι aussi bien qu'à ἐλθεῖν. D'autre part, l'Apôtre veut par sa visite apporter une seconde joie (2 Cor. 1[15]) : ἵνα δευτέραν χαρὰν σχῆτε. La visite précédente avait donc été considérée comme une faveur. — Un texte peu remarqué (1 Cor. 16[7]) : Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν, prouve 1. que cette seconde visite fut courte, 2. qu'elle précéda la première Épître aux Corinthiens; car Paul ne fait évidemment pas allusion à son premier séjour à Corinthe lequel fut de dix-huit mois.

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 172-173. L'auteur déclare (p. 163, note) avoir été conduit à modifier complètement ses idées par l'étude de Weizsäcker qui en effet (*Das apostolische Zeitalter*[3]) *reconstruit* ce drame romanesque à peu près de la même manière.

une conjecture en appelle une autre, on s'embarrasse, à bout d'hypothèses, dans des systèmes de plus en plus compliqués et invraisemblables. Au lieu d'une lettre perdue, certains critiques en réclament deux; et il leur faut également deux voyages de Tite. A force d'enchevêtrer la correspondance, de multiplier les allées et venues, ils sont forcés d'allonger d'une année entière l'intervalle entre nos deux Épîtres, ce qui donne le coup de grâce à tout le système[1]. Une visite *récente* de Paul est inadmissible. Un des principaux griefs des mécontents est, au contraire, son absence prolongée. Il promet de venir et ne tient pas parole; il semble craindre de se montrer; il préfère régler les différends à distance. Ces reproches n'auraient pas de sens si les Corinthiens avaient reçu sa visite dans l'intervalle de nos deux Épîtres. Il répond qu'il l'a différée par pitié pour les coupables; il a voulu se tenir à distance tant que dureraient les malentendus; mais il ne tardera plus beaucoup et traitera selon leurs mérites les orgueilleux et les insoumis. Dans l'hypothèse d'un récent échec et d'un affront personnel suivi d'une retraite humiliée, cette apologie serait un non-sens, et ces menaces, loin d'inspirer une salutaire terreur, n'auraient excité que le mépris.

L'hypothèse d'une lettre intermédiaire aujourd'hui perdue soulève moins de difficultés. Elle est subordonnée à la question de savoir si notre seconde Épître fait suite à la première et si, en particulier, le coupable condamné par l'église de Corinthe à la majorité des voix est l'incestueux dont l'Apôtre avait demandé la punition. Pour notre part, nous ne voyons rien dans la seconde Épître qui nous oblige à supposer une lettre perdue et nous pensons que cette hypothèse fait naître beaucoup plus de difficultés qu'elle n'en résout. La scandaleuse connivence des Corinthiens avait assez affligé Paul, et leurs tergiversations avaient assez lésé ses droits d'apôtre et de père pour qu'il soit inutile de songer à une injure personnelle. Sa première Épître contenait des blâmes assez vifs, des ordres assez sévères et des expressions assez dures, pour que Paul, connaissant par expé-

1. Exposé et critique judicieuse des divers systèmes dans Heinrici *Der Zweite Brief an die Korinther*[8], 1900 (*Meyer's Kommentar*), p. 9-32.

rience leur susceptibilité, leur tendance soupçonneuse et leur esprit d'insubordination, pût en craindre les mauvais effets et regrettât un instant de l'avoir écrite. Dans une circonstance antérieure, il lui en avait fallu bien moins pour s'aliéner les cœurs; et il venait d'apprendre qu'un nouveau ferment de discorde et de révolte avait fait son apparition à Corinthe, avec ces meneurs étrangers, ces faux apôtres, ces ouvriers de malheur et ces ministres de Satan résolus de ruiner son œuvre. C'est mal connaître le cœur de Paul de supposer que sa première Épître n'a pas dû lui coûter des larmes.

Malgré son incontestable unité, sur laquelle les meilleurs juges tombent maintenant d'accord, notre Épître offre cette particularité curieuse que ses trois parties forment séparément comme un tout complet, sans lien apparent avec le reste. Le titre suivant en résume assez bien le sujet. 1. Les malentendus (chap. I-VII). — 2. La collecte (chap. VIII-IX). — 3. Les adversaires (chap. X-XIII).

Griefs contre Paul. — Les mécontents de Corinthe s'armaient contre l'Apôtre d'un grief bien futile. Ils l'accusaient de légèreté et d'inconstance dans ses plans de voyage.

Avant les difficultés dont les deux lettres nous renvoient l'écho, Paul avait projeté de se rendre par mer à Corinthe et, après une tournée dans les églises de Macédoine, d'y revenir attendre le vaisseau qui devait l'emporter en Palestine[1]. Ses plans, nous ne savons pourquoi, étaient complètement changés au printemps de l'an 56, au moment où il écrivait notre première Épître. Il se proposait alors de fêter la Pentecôte à Éphèse, de prendre ensuite la voie de terre et, traversant l'Asie à petites journées avec un arrêt un peu plus prolongé en Macédoine, d'arriver à Corinthe vers la fin de l'été[2]. Le

1. 2 Cor. 1[15-16]. Ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν... καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, καὶ πάλιν κτλ. Le πρότερον se rapporte à la période antérieure aux dissentiments, au moment où la confiance mutuelle n'avait été troublée par aucun désaccord et où il pouvait dire en toute vérité : Καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν (2 Cor. 1[14]). Remarquez la transition entre cette phrase et la suivante : Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην et notez les motifs de différer le voyage qui seront mentionnés plus bas.

2. 1 Cor. 16[5-9]. Ici l'Apôtre rétracte tacitement un plan précédemment orjmé et connu des Corinthiens : « Je viendrai à vous quand j'aurai tra-

soulèvement imprévu des orfèvres et des statuaires dut précipiter son départ d'Éphèse. Il en résulta que Tite, dépêché par lui à Corinthe et qu'il espérait retrouver à Troade, n'y était pas encore. Paul alla donc l'attendre en Macédoine, probablement à Philippes, et comme il ne voulait pas reparaître en personne à Corinthe avant le règlement de toutes les difficultés, il lui confia notre seconde lettre[1]. Or, le nouvel itinéraire qu'il communiquait aux Corinthiens dans sa première Épître avait été pour eux une surprise et une déception. Ils avaient compté le voir plus tôt. En vain fait-il briller à leurs yeux comme compensation la perspective d'un plus long séjour : « Peut-être séjournerai-je chez vous et y passerai-je même l'hiver... Car je ne veux pas vous voir encore en passant; j'espère demeurer quelque temps auprès de vous[2]. » En vain insiste-t-il sur la nécessité de revoir d'abord les Macédoniens dont la visite, dans le premier projet, était remise après celle de Corinthe. Déjà entamés sans doute par les meneurs, les néophytes n'agréent pas ces explications. Que signifient ces retards? Pourquoi promettre si l'on n'est pas sûr de tenir? « Est-ce par légèreté que j'ai décidé cela? Ou mes décisions sont-elles selon la chair et y a-t-il en moi le oui et le non? Aussi vrai que Dieu est fidèle, nous ne vous disons pas le oui et le non[3]. » S'il a différé sa visite, c'est par compassion pour eux. Il aurait dû sévir : or il ne veut pas que son retour soit voilé de tristesse. Il a donc laissé aux nuages le temps de se dissiper.

A ce grief ridicule, s'ajoutaient des reproches autrement graves. Paul était accusé de duplicité dans sa prédication, d'arrogance dans son langage, de tyrannie dans son gouvernement. Les imputations des malveillants rappelées çà et là non sans ironie, nous servent de jalons pour suivre une pensée dont le fil se relâche parfois mais jamais ne se brise. L'apologie de Paul, qui ne descend point à de mesquines questions de

---

versé la Macédoine; *car je traverse la Macédoine.* » Cette remarque serait singulière si le trajet par la Macédoine n'avait pas quelque chose d'inattendu et de contraire à l'espoir des fidèles.

1. 2 Cor. 2^{12-13}; 7^{6}; 13^{10}. — 2. 1 Cor. 16^{5-7}. — 3. 2 Cor. 1^{17-18}.

personnes et se maintient toujours à de sereines hauteurs, peut se résumer ainsi : 1. L'Apôtre marche le front haut, sans dissimulation ni déguisement, parce qu'il a l'honneur d'être le messager de l'Évangile. — 2. Ce qu'on appelle arrogance n'est que le sentiment légitime de sa dignité et la conscience que sa vraie force est dans sa faiblesse. — 3. Il parle hardiment et agit de même, mais sa qualité d'ambassadeur du Christ autorise cette liberté apostolique.

Sincérité de l'Apôtre. — Déloyauté, fourberie, politique, noms odieux, soupçons absurdes, à l'adresse d'un tel homme : et pourtant c'étaient bien les termes précis du réquisitoire dressé contre lui. On trouvait dans ses lettres des sous-entendus, des équivoques volontaires, des habiletés de mauvais aloi : « Nous ne vous écrivons pas, répond-il, autre chose que ce que vous pouvez lire et comprendre. J'espère que vous le comprendrez à la fin... Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu; mais nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, en présence de Dieu, dans le Christ[1]. » C'est la sincérité, on le voit, qui est le mot de la situation. Comment un apôtre de Jésus-Christ pourrait-il manquer de droiture? Aurait-il à rougir de son mandat ou à dissimuler son message? Le ministère de l'antique alliance inondait la face de Moïse d'une si éblouissante lumière que les enfants d'Israël n'en pouvaient soutenir l'éclat : mais ce n'était que le ministère de la lettre et l'Évangile est celui de l'esprit; c'était le ministère de la condamnation et l'Évangile est celui de la justification; c'était le ministère de la servitude et l'Évangile est celui de la liberté; c'était le ministère de la crainte et l'Évangile est celui de la confiance filiale; c'était un

1. 2 Cor. 2^{17} : Οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας... λαλοῦμεν. L'opposition est entre la sincérité de l'Apôtre qui prêche la parole de Dieu telle qu'elle est, sans mélange ni falsification, et les ruses de mauvais aloi des intrus qui l'accommodent au goût de leurs auditeurs, comme les aubergistes frelatent leur vin (καπηλεύοντες) par d'habiles coupages, afin d'en tirer plus d'argent (Cf. 4^{2}). — Noter le grand nombre de synonymes exprimant ces idées connexes : sincérité (εἰλικρινία, 1^{12}; 2^{17}), confiance (πεποίθησις, 1^{15}; 3^{4}; 10^{2}), franchise (παρρησία, 3^{12}; 7^{4}) courage dans la parole et l'action (θαρρῶ, 5^{6-8}; 7^{16}; 10^{1-2}), liberté (ἐλευθερία, 3^{17}).

ministère destiné à finir tandis que l'Évangile est fait pour durer à jamais[1]. Que Moïse, en parlant au peuple, se couvre le visage d'un voile; à la bonne heure! Que ce voile de Moïse passe sur les yeux et sur le cœur de tous ceux qui le lisent; soit! Mais Moïse lui-même, quand il se tournait vers le Seigneur, rejetait loin de lui son voile; et ses aveugles adeptes à la fin des temps déchireront aussi le leur, quand ils se convertiront à Jésus-Christ. Or les apôtres, que dis-je? nous simples fidèles, « contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire en cette même image, comme par l'Esprit du Seigneur. C'est pourquoi, miséricordieusement honorés de ce ministère, nous sommes sans défaillance; nous répudions la honte qui cherche l'ombre; loin de suivre les détours de la duplicité et de falsifier la parole de Dieu, nous nous recommandons devant Dieu à toute conscience humaine par la claire manifestation de la vérité. Si notre prédication est équivoque, elle est équivoque pour les fils de perdition, pour ceux dont le dieu de ce monde a aveuglé l'esprit, pour les infidèles incapables de fixer la splendeur du glorieux Évangile du Christ qui est l'image de Dieu[2] ».

Liberté apostolique. — Les deux autres griefs sont tellement connexes, ils se touchent par tant de points qu'on ne peut guère les disjoindre. Ce que les adversaires traitent d'arrogance et de vaine gloire n'est que la juste appréciation de son caractère sacré; ce qu'ils nomment tyrannie et excès de pouvoir n'est que l'exercice obligatoire de son mandat apostolique. « Cette assurance, nous l'avons en Dieu par le Christ. Non pas que nous soyons de nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre assurance vient de Dieu qui nous a aussi rendus ca-

---

1. 2 Cor. 3^{6-16}. Opposition entre les deux Testaments :

Littera [quæ] occidit.	Spiritus [qui] vivificat.
Ministratio mortis.	Ministratio Spiritus.
Ministratio damnationis.	Ministerium justitiæ.
Quod evacuatur.	Quod manet.

2. 2 Cor. 3^{18}-4^{4}. Pour l'exégèse des détails, consulter Cornely.

pables d'être les ministres de la nouvelle alliance[1]. » On croit l'humilier en lui jetant à la face son peu de prestance, son style embarrassé et incorrect, sa réserve naturelle qui passe pour timidité. Au contraire, son insuffisance au point de vue humain est son plus grand sujet de gloire. S'il porte « ce trésor » — la vérité évangélique — dans un vase d'argile, le résultat n'en est que plus merveilleux[2]. Plus l'instrument est chétif plus l'effet sera divin. Sous la main toute-puissante de Dieu la faiblesse opère la force, la mort engendre la vie, le néant est fécond. Paul semble se complaire dans ce contraste qui n'a de paradoxal que la forme. Il voit donc sans découragement l'homme extérieur tomber en ruines; il est fier de constater en lui l'état de mort de Jésus. Cette pensée l'élève d'un coup d'aile aux plus sublimes régions de l'espérance chrétienne. La mort lui rappelle la résurrection. La dissolution de cette tente terrestre lui rappelle la demeure immortelle préparée au ciel. Il rêve donc d'émigrer de ce monde pour être avec le Christ[3]. Un même sentiment domine ce passage : confiance, hardiesse, audace sainte et liberté apostolique.

---

1. 2 Cor. 4^{4-6}. Voir, ci-après, la note I.

2. 2 Cor. 4^{7} : Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν. Le *trésor* dont il s'agit est très nettement exprimé dans la phrase précédente : c'est la vérité évangélique dont les apôtres sont les dépositaires. Ce trésor est enfermé non pas dans l'or ou l'argent — comme il conviendrait pour que le contenant fût en rapport avec le contenu — mais dans des *vases d'argile,* matière fragile et de nul prix. La nature humaine, comparée à la révélation surnaturelle, est par elle-même assez faible et assez vile pour justifier cette allégorie; mais il est probable que Paul fait allusion à son peu de prestance personnelle dont ses adversaires se font une arme contre lui et qu'il reconnaît de bonne grâce. — La providence permet ce contraste afin que la « puissance incomparable du résultat obtenu (ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως) soit de Dieu », c'est-à-dire vienne manifestement de lui et lui soit attribuée. Le latin *ut sublimitas sit virtutis Dei* est obscur à cause de la place du mot *sit;* il faut entendre comme s'il y avait *ut sublimitas virtutis sit Dei.*

3. 2 Cor. 5^{1-10}. Ce passage plein de vérités importantes (sort de la dernière génération des justes arrivant à la gloire sans passer par la mort, possession immédiate de Dieu par les élus sans attendre le second avènement du Christ, universalité absolue du jugement, rétribution des récompenses et des peines selon les mérites et les démérites) sera étudié dans la seconde partie de cet ouvrage, à propos de l'eschatologie.

NOTE I. — SUFFICIENTIA NOSTRA EX DEO EST

Le passage 2 Cor. 3^{4-6}, qui joue en théologie un rôle considérable, est à examiner de près :

Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν·
οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν,
ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ,
ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης.

I. OBJET, NATURE ET SOURCE DE LA CONFIANCE DE PAUL.

L'objet de cette confiance est à chercher *directement* dans 3^{1-3}, où l'Apôtre s'excuse de se *recommander* lui-même, quand l'église de Corinthe fondée par lui devrait être une *lettre de recommandation* suffisante, et *indirectement* dans 2^{14-17}, qui motive cette excuse. Il y parle en effet de lui en termes qui pourraient le faire soupçonner de nourrir une confiance exagérée en ses propres forces. Ce n'est, répond-il, qu'une légitime assurance (πεποίθησις). Non seulement cette assurance est légitime, mais elle est surnaturelle; elle est conférée *par le Christ* (διὰ τοῦ Χριστοῦ), notre Médiateur universel dans l'ordre du salut, et elle est *en Dieu* (πρὸς τὸν Θεόν), inspirée par lui et dirigée vers lui. La confiance de l'Apôtre n'est donc point de la présomption, car il ne la fonde pas sur ses propres ressources. Il va expliquer pourquoi l'objet en est réel et non imaginaire : c'est que la source en est divine.

L'Apôtre nie qu'il soit naturellement *apte* (ἱκανός) à remplir les devoirs et les fonctions de l'apostolat; son aptitude (ἱκανότης) vient de Dieu qui l'a *rendu apte* (ἱκάνωσεν) à être ministre de la nouvelle alliance. Le mot ἱκανός signifie « suffisant, capable de, apte à »; il est amené par la question 2^{16} : καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; Paul se sert du tour de phrase qu'il emploie d'ordinaire pour éviter les malentendus possibles : « Je ne dis pas que nous soyons capables de concevoir quelque chose de nous-mêmes » (οὐχ ὅτι, cf. 1^{24}, à ne pas confondre avec ὅτι οὐ). — Le *nous* désigne Paul avec ses collègues dans l'apostolat, à moins qu'on ne préfère l'entendre de Paul seul; s'il désignait tous les fidèles, ce changement de sens devrait être marqué, dans l'incise suivante, par la position emphatique de ἡμᾶς (ὃς καὶ ἡμᾶς). — Le mot λογίζεσθαι, traduit *reputare* par saint Jérôme, *æstimare* par l'Ambrosiaster, ne veut pas dire simplement « penser, concevoir » une chose, mais « juger, estimer, apprécier »; il indique un jugement pratique dirigeant l'action. Comme il est indéterminé, beaucoup d'exégètes anciens et modernes (Augustin, Estius, Cornely, etc.) lui laissent toute son indétermination : « Nihil nobis vindicantes, ut qui non valeamus boni quoppiam quod ad rem evangelicam aut omnino ad pietatem pertineat, ex propriis naturæ nostræ viribus vel cogitare : quanto minus agere et exequi (Estius). » D'autres le déterminent par le contexte éloigné ou immédiat; mais il n'y a aucune raison de chercher à compléter une idée qui n'a nul besoin de complément. L'Apôtre ne veut pas laisser croire qu'il s'attribue le succès de sa prédication; il en donne cette raison générale qu'il n'est pas même capable d'apprécier sans le secours de Dieu ce qu'il doit faire, puis il revient à son apostolat dont il

affirme l'origine divine : ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους. Si λογίσασθαι se rapportait uniquement à l'apostolat, ces derniers mots seraient une tautologie. — La traduction latine : *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* pourrait donner l'impression que *a nobis quasi ex nobis* dépend de *cogitare;* mais en grec la place des mots fait voir que *a nobis* (ἀφ' ἑαυτῶν) modifie *sufficientes simus* (ἱκανοί ἐσμεν) ou si l'on veut toute l'expression complexe *sufficientes simus cogitare aliquid.* — Il est évident que *quasi ex nobis* explique et détermine *a nobis* qui est moins précis, ἀπό (*a*) désignant l'origine à un titre quelconque, ἐκ (*ex*) marquant plus distinctement la source et la cause dernière de cette capacité.

II. CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES.

Les théologiens se servent de ce passage pour prouver la nécessité de la grâce et ils en ont le droit; mais on peut se demander si leur preuve découle de l'analyse même du texte ou si elle est la conclusion d'un raisonnement plus ou moins complexe.

Le canon 7 du second concile d'Orange est ainsi conçu : « Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis : Sine me nihil potestis facere; et illud Apostoli : Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. » On sait quel usage saint Augustin a fait de ce texte, surtout dans ses derniers ouvrages, *Contra duas epist. Pelag.* II, 8; *De prædest. sanctor.* 2; *De dono persev.* 8 et 13, etc. Le saint docteur semble entendre *sufficientia nostra* de *tous* les chrétiens et *cogitare aliquid* de *toute* pensée ayant trait au salut, *De prædest. sanct.* 2 : « Attendant et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. » De la sorte, la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi — et à plus forte raison pour les autres actes salutaires — serait directement et formellement enseignée dans notre texte. Mais si, avec tous les commentateurs, y compris saint Thomas, on entend *non quod sufficientes simus* et *sufficientia nostra* de l'Apôtre et de ses compagnons, si en outre, avec un grand nombre d'excellents interprètes, on entend *cogitare aliquid* des pensées qui se rapportent au ministère apostolique, on n'arrivera à cette conclusion que par un double argument de parité ou par un double *à fortiori*, argument d'ailleurs légitime et fondé sur le sens littéral.

II. LA GRANDE COLLECTE.

Pour les pauvres. — Lors du concile apostolique, en 49 ou 50, Paul avait promis de penser, dans ses missions parmi les Gentils, aux frères de Jérusalem[1]. Ceux-ci vécurent longtemps d'aumônes et l'espèce de communisme dont ils firent l'essai au début[2] ne dut pas contribuer à les enrichir. L'Apôtre ne perdit jamais de vue sa promesse. Il y voyait une preuve de gratitude, de déférence et de vénération à l'égard de l'église au sein de laquelle l'Evangile était né. Ces dons volontaires resserraient les liens entre les deux fractions de la communauté chrétienne, trop portées à s'isoler; ils ravivaient les sentiments fraternels dont ils étaient l'expression sensible; ils enseignaient à tous la générosité et le détachement; enfin, ils symbolisaient le grand principe de la solidarité catholique, la communion des saints. Les Juifs hellénistes se cotisaient annuellement pour les besoins du Temple : convenait-il aux chrétiens de faire moins pour le centre de leur unité?

Paul avait déjà prêché la quête aux églises de Galatie[3]. Celles de Macédoine, devinant ses désirs, les avaient prévenus[4]. C'était le tour de Corinthe et de l'Achaïe. Dans sa première Épître, répondant sans doute aux demandes des Corinthiens, il avait donné sur ce point des instructions précises[5]. Il voulait que tous les dimanches chacun mît de côté son offrande afin qu'on fût prêt à son arrivée. Évidemment le rôle de quêteur le gênait; il ne s'occupait qu'avec répugnance des questions d'argent. Ses précautions pour sauvegarder son bon renom d'intégrité et de désintéressement nous paraissent aujourd'hui presque excessives. Il ne voulait rien faire que devant témoins et ne consentait même pas à porter seul aux destinataires les sommes recueillies[6]. A Corinthe, Tite lui avait préparé les voies en organisant la collecte. L'Apôtre, en lui remettant cette lettre, lui donnait mission de terminer l'affaire au plus vite. Les chapitres VIII et IX ne sont en définitive que ce qu'on appellerait de nos jours un sermon de charité. Mais

---

1. Gal. 2^{10}. — 2. Act. 4^{32}. — 3. 1 Cor. 16^{1}. — 4. 2 Cor.
5. 1 Cor. 16^{1-4}. — 6. 2 Cor. 8^{6-16}; 9^{2}.

quelle délicatesse de touche pour être insinuant sans devenir importun! Que de ménagements et d'adresse pour stimuler la générosité tout en évitant de l'imposer! Quelles envolées de surnaturel pour corriger ce que le sujet a de fatalement banal! Le mot de quête n'est pas prononcé; celui d'aumône non plus : c'est un acte de bienfaisance et de miséricorde, un ministère sacré, un moyen de s'unir aux frères et de participer à leurs prières, c'est l'assistance destinée aux saints, c'est enfin une grâce, plus encore pour celui qui donne que pour celui qui reçoit[1].

Paul fait appel à trois motifs qui manquent rarement leur but : l'émulation, l'amour-propre et l'intérêt[2]. Ces sentiments sont tout-puissants pour le bien comme pour le mal. Il ne s'agit que de les diriger et de les surnaturaliser : l'Apôtre s'y entend à merveille et il nous donne, en ces deux pages, un modèle exquis de ce genre de prédication.

Émulation. — C'est l'émulation qu'il met en jeu d'abord. Les fidèles de Macédoine, au plus fort de la persécution, malgré leur pauvreté profonde, ont demandé instamment de contribuer à la quête : « Je leur dois ce témoignage; ils ont donné de leur plein gré autant qu'ils pouvaient et plus qu'ils ne pouvaient... Ils n'ont pas seulement rempli notre espérance », ils l'ont dépassée de bien loin; « ils se sont donnés eux-mêmes au Seigneur et à nous ». Le bon exemple des autres est une leçon aisée à comprendre. O Corinthiens, « vous excellez en tout, en foi, en doctrine et en science, en sollicitude de toute sorte et en charité pour nous; il faut donc que vous

---

1. Le mot λογία (collecte) se trouve dans la première lettre (1 Cor. 16^{1-2}) mais non dans la seconde. Ici c'est une εὐλογία (9^{5}), διακονία (9^{13}) ou διακονία εἰς τοὺς ἁγίους (8^{4}; 9^{1}), λειτουργία (9^{12}), principalement χάρις ($8^{1\cdot4\cdot7\cdot19}$) mais il s'agit d'une grâce qui retombe sur les bienfaiteurs. La périphrase la plus complète est (8^{4}) : τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους. Pour relever encore davantage l'aumône et en montrer mieux le caractère surnaturel, Paul l'appelle aussi une *grâce de Dieu* (8^{1}) et il la met en relation avec la *grâce* que Jésus-Christ nous a faite en se réduisant pour nous à la pauvreté (9^{8}).

2. L'émulation (8^{1-11}); l'amour-propre (9^{1-5}); l'intérêt (9^{6-15}). La fin du chapitre VIII est consacrée à expliquer la juste mesure à garder dans l'aumône (8^{12-15}) et à accréditer Tite auprès des Corinthiens (8^{16-24}).

excelliez aussi dans cette grâce. Je ne commande pas (je donne un conseil); mais je veux éprouver le bon aloi de votre charité en la rapprochant du zèle des autres. Vous savez, en effet, la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, de riche qu'il était, se fit pauvre pour nous, afin de vous enrichir par sa pauvreté même[1] ». Il ne s'agit plus des chrétiens de Philippes ou de Thessalonique. Paul plonge son regard dans les cieux; il les entr'ouvre et nous montre le Fils de Dieu se dépouillant de ses attributs divins et se revêtant de notre misère pour nous associer à ses grandeurs et à ses richesses. Qui résisterait à cet exemple et serait sourd à cette invitation?

Amour-propre. — L'amour-propre est plus difficile à manier et l'éloge est un dangereux remède pour qui ne sait pas le doser. Paul rappelle aux Corinthiens que depuis un an ils ont commencé la collecte et cela de leur propre initiative, sans aucune pression extérieure. « Je connais, ajoute-t-il, votre empressement dont je me glorifie pour vous auprès des Macédoniens; je leur répète que l'Achaïe est prête depuis un an

---

1. 8^{9} : Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Il est difficile de lire ce texte sans songer simultanément à Phil. 2^{6-8} et à Mat. 8^{20} (Luc. 9^{58}). La pauvreté est la note caractéristique de la vie du Christ et l'incarnation inaugure le dépouillement. Il est très vrai que πτωχεύειν signifie « être pauvre » et non pas « devenir pauvre »; mais de même que l'aoriste ἐβασίλευσεν veut dire « il inaugura son règne et continua à régner » l'aoriste ἐπτώχευσεν peut fort bien signifier « il entra dans son état de dépouillement pour y persévérer ». Il est donc probable que saint Paul songe en même temps au dépouillement de l'incarnation et à la pauvreté volontaire qui en fut la suite. Sans doute le premier acte appartient à la volonté divine et l'autre à la volonté humaine, mais ce n'est pas une objection décisive, tant est vif chez Paul le sentiment de l'unité de personne dans le Christ. L'idée dominante serait alors l'échange du ciel contre la terre (comme dans Phil. 2^{6}), mais avec allusion à la vie de dénûment qui suivit (Mat. 8^{20}). En tout cas, πλούσιος ὤν se rapporte à la nature divine et, comme il est en corrélation avec ἐπτώχευσεν, si l'on entend ce dernier mot de l'incarnation seule le sens sera : « Il échangea les richesses du ciel contre la misère de l'humanité »; si on l'entend de la vie mortelle seule le sens sera : « Étant riche comme Dieu, il accepta la pauvreté comme homme »; si on l'entend à la fois de l'incarnation et de la vie mortelle le sens sera : « Étant et demeurant riche comme Dieu, il embrassa volontairement l'état de dépouillement de l'incarnation et l'état de dénûment d'une vie indigente. »

et votre ardeur en a excité beaucoup d'autres[1]. » Si donc les Macédoniens, quand ils accompagneront l'Apôtre à Corinthe, trouvaient la collecte encore inachevée, Paul aurait à rougir devant eux ou plutôt les Corinthiens eux-mêmes seraient couverts de honte. On verrait combien les louanges qu'on leur décernait si libéralement étaient peu méritées. Certes, il n'est pas question de s'appauvrir pour venir en aide aux autres; que chacun consulte ses ressources et donne en conséquence; l'important est que l'aumône soit le bienfait spontané d'un cœur généreux et non la contribution forcée de l'avare. Le but de l'aumône est d'établir une certaine égalité entre les chrétiens[2] : les riches abandonnent aux pauvres le superflu de leurs biens temporels, les pauvres le leur rendent en secours spirituels par leurs prières et leurs bénédictions. On le voit, toujours le ton s'élève et nous rejette à tout moment en plein surnaturel.

Intérêt. — Cette dernière pensée nous prépare au troisième motif tiré des avantages de l'aumône. L'aumône est une semence de bénédictions spirituelles et même temporelles. Il existe entre la semence et la récolte une loi de proportionnalité rigoureuse. Qui sème avec parcimonie doit s'attendre à recueillir peu; qui sème avec abondance se prépare une riche moisson[3]. Seulement, quand il s'agit d'aumônes, la quantité est accessoire; ce qui importe le plus c'est l'intention charitable, la promptitude et la dilatation de cœur : « Hilarem datorem diligit Deus[4]. » L'avare peut donner malgré lui, par contrainte, par respect humain : il ne sème pas pour le ciel. Qui donne aux pauvres prête à Dieu. Dieu se charge de faire valoir ce dépôt et il se doit à lui-même de ne pas le laisser improductif : « Dieu est assez puissant pour faire abonder en vous toute grâce, afin que, ayant toujours pleinement de quoi vous suffire, vous abondiez en toute sorte de bonnes œuvres, comme il est écrit : Il a répandu [ses bienfaits], il a donné aux pauvres, sa justice subsiste à jamais. Celui qui fournit au semeur la semence et le pain [dont il a besoin] pour sa nourri-

---

1. 9^{2}. — 2. 8^{13-15}. — 3. 9^{6}. — 4. 9^{7} : Prov. 22^{8} d'après les Septante.

ture, multipliera votre semence et fera croître les fruits de votre justice; et vous serez enrichis à tous égards pour distribuer d'un cœur simple l'offrande qui fera monter vers Dieu les actions de grâces[1]. » Aux intérêts spirituels, aux profits temporels, s'ajoute un autre avantage d'un ordre plus général et plus relevé : Dieu est glorifié, le Christ est béni[2]. Et ces prières et ces actions de grâces que l'aumône provoque retombent en bénédictions sur celui qui la fait. Voilà pourquoi l'aumône est un ministère sacré, un acte du culte, une espèce de « liturgie[3] », selon la belle expression de saint Paul.

La charité qu'inspirent ces mobiles n'est plus onéreuse pour qui en est l'auteur, ni humiliante pour qui en est l'objet.

III. LES ADVERSAIRES DE PAUL.

Agitateurs étrangers. — Certains critiques, frappés de la différence de ton qui règne entre les deux parties de notre Épître, en ont déduit une différence de situation et ils ont supposé que les quatre derniers chapitres formaient primitivement une lettre distincte. Cette hypothèse, qu'aucun indice extérieur ne corrobore, n'a rallié que peu de suffrages[4]. Il est, en effet, bien invraisemblable qu'on eût eu l'idée de mutiler deux lettres authentiques de Paul pour en faire un tout dont les parties s'agencent mal. Aussi la plupart des critiques contemporains, maintenant l'incontestable unité de l'Épître, cherchent-ils ailleurs l'explication du changement de ton et d'allure. Tout à la joie des heureuses nouvelles que Tite vient de lui rapporter, l'Apôtre épanche d'abord son cœur : il remercie, il loue, il exhorte, il conseille, il reprend paternellement ses chers Corinthiens revenus à résipiscence. Les mots « consoler » et « consolation » qu'il répète une douzaine de fois dans les deux premiers chapitres résument bien le sentiment dont il déborde[5]. Puis, quand il se voit tout à fait maître du

---

1. 9⁸⁻¹¹. — 2. 9¹²⁻¹⁴. — 3. 9¹² : ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης.

4. Voir l'évolution de cette hypothèse, depuis Semler (1776) jusqu'à Krenkel (1890), Cramer (1893), Lisco (1896) Drescher (1897), dans Heinrici, *Der zweite Brief an die Corinther*[8] (*Meyer's Kommentar*), 1900, p. 19-26.

5. 1³⁻⁴ : Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς... πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς... εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν... διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα κτλ.

terrain, sûr de la sympathie, de la docilité, de la soumission et de l'obéissance de ses enfants spirituels, il se retourne contre les agitateurs et, écrivant désormais en son propre nom[1], il les accable de ses sarcasmes, les menace de ses représailles et lance sur eux ses foudres. On a constaté dans *le Discours pour la Couronne* une marche analogue[2] : ce qui, chez Démosthène, était un procédé raffiné de l'art est, chez saint Paul, l'inspiration spontanée d'une nature éloquente.

Quels étaient donc ces intrigants qui couraient sur les brisées de Paul pour lui ravir le fruit de son apostolat? C'étaient avant tout des étrangers, puisqu'ils avaient besoin de lettres de recommandation pour se faire admettre[3]. L'Apôtre a toujours grand soin de distinguer ces intrus de la communauté de Corinthe. Bien que leurs menées suffisent à troubler l'église entière, ils ne forment qu'une infime minorité dans la masse des fidèles; ils ne sont que « quelques-uns[4] »; la désignation vague et collective de « celui qui vient[5] » accentue encore davantage leur origine étrangère. Ils usurpent « le travail d'autrui » et s'en vantent comme de leur bien propre; ils s'installent dans les églises déjà fondées et envahissent « le domaine occupé par d'autres ». Ce sont « de faux apôtres, de perfides ouvriers, qui se travestissent en apôtres du Christ; des ministres de Satan qui se transfigurent en ministres de justice, comme Satan leur chef se transfigure en ange de lumière[6] ». Leur caractère spécial semble être l'amour du lucre. Ils exploitent l'Évangile. Ils frelatent la parole de Dieu, moins sans doute par plaisir de la corrompre que par désir d'en faire plus d'argent[7]. Ils pillent, grugent, tondent et dévorent le

1. La lettre est écrite (1^{1}) au nom de Paul et de Timothée. Mais, 10^{1}, Paul reste seul en scène : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος.
2. 3^{1}. Cf. Heinrici, *Op. cit.*
3. 10^{11} (ὁ τοιοῦτος); 11^{13} (ὁ τοιοῦτος); $10^{2.7.12}$; $11^{20.21}$ (τίς ou τίνες).
4. 11^{4} : ὁ ἐρχόμενος. — 5. 10^{15-16}. — 6. 11^{13-15}.
7. 2^{17}. La Vulgate traduit καπηλεύοντες par *adulterantes,* mais le grec a une idée accessoire de gain illicite. Καπηλεύειν c'est proprement faire le revendeur, spécialement l'aubergiste (κάπηλος). Platon dans son Protagoras représente plaisamment les sophistes colportant leurs sciences de ville en ville pour les vendre et les débiter au détail (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες). Lucien (*Hermot.* 59) dit la même chose des philosophes et ajoute qu'ils

troupeau dont ils se chargent[1]. Leur convoitise imagine contre Paul un grief singulier. Ils incriminent la délicatesse qui lui fait sacrifier ses droits et repousser les présents. Ils l'attribuent à des motifs inavouables, à l'ambition, à la défiance, à des calculs indignes d'un homme d'honneur. En réalité, ils souhaitent que Paul les imite, afin de pouvoir s'autoriser de son exemple ou d'échapper du moins à l'odieux du contraste[2].

Leurs doctrines. — Il serait fort intéressant de savoir ce qu'ils prêchaient et d'où ils venaient. Une hypothèse assez en vogue dans ces derniers temps leur attribue un évangile opposé à celui de Paul et en fait des émissaires de l'église de Jérusalem. Malgré l'attrait naturel de la nouveauté et la défaveur qui s'attache aux opinions anciennes, nous sommes obligé de rejeter cette double hypothèse comme totalement dénuée de preuves.

La conjecture de l'évangile antipaulinien se fonde uniquement sur le texte le plus obscur et le plus ambigu de l'Épître. Paul écrit aux Corinthiens : « Si celui qui vient prêche un autre Jésus que nous n'avons pas prêché, ou si vous recevez un autre Esprit que vous n'avez pas reçu, ou un autre Évangile que vous n'avez pas eu, vous le souffririez à bon droit[3]. » La dernière incise peut se traduire : « Vous le souffriez », ou même : « Vous le souffrez à bon droit. » Tout dépend d'une variante consistant en une seule lettre de plus ou de moins

---

mélangent, frelatent et font mauvaise mesure, ὥσπερ οἱ κάπηλοι. C'est là probablement l'idée exprimée par saint Paul. Les cabaretiers additionnent leur vin d'eau pour gagner davantage et y mêlent d'autres substances pour le faire paraître plus généreux ou s'accommoder au goût perverti de leurs clients, mais ils n'ont pas coutume d'y mettre du poison. Tels, les intrus de Corinthe qui frelataient et fraudaient la parole de Dieu (4[2] : δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), pour faire argent de l'Évangile.

1. 11[20]. — 2. 11[7-12] et 12[13-17].

3. 11[4] : Εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐλάβετε, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε. L'hypothèse est évidemment absurde et nous oblige à sous-entendre : Mais non, il n'en est point ainsi. Paul en donne la raison : « *Car* (remarquez ce *car* qui se rapporte à la négation sous-entendue) je pense n'être en rien inférieur aux apôtres par excellence » et par conséquent mon évangile n'est pas différent du leur. La leçon ἀνέχεσθε donne le même sens. — Dans la Vulgate la locution *is qui venit* marque moins clairement que ὁ ἐρχόμενος le caractère de l'étranger, de l'intrus. La traduction *recte pateremini* suppose la leçon que nous avons adoptée, ἀνείχεσθε (en sous-entendant ἄν, comme cela arrive souvent).

(ἀνείχεσθε ou ἀνέχεσθε). Mais, quelle que soit la leçon adoptée, le sens reste douteux et il est à déterminer par le contexte. Or, si les adversaires de Paul avaient prêché à Corinthe un autre Jésus, un autre Esprit-Saint, un autre Évangile, si les Corinthiens leur avaient prêté l'oreille, s'ils poursuivaient toujours leurs sourdes menées et travaillaient à ruiner l'œuvre de l'Apôtre, est-il croyable, est-il possible que ce dernier se contentât de leur répondre par une ironie si voilée que la plupart des interprètes ne l'aperçoivent pas? Et, s'il n'y a pas ironie, est-il admissible qu'il se borne à cette froide constatation, lui qui dans l'Épître aux Galates fulmine l'anathème contre quiconque annoncerait un évangile contraire au sien? Il ne ferait pas une seule allusion à ces doctrines perverses et ne chercherait pas à prémunir les néophytes contre l'erreur! Il criblerait de ses railleries les mœurs des faux apôtres, leur âpreté au gain, leurs vanteries puériles, leurs manœuvres malséantes, et il n'aurait pas un mot d'indignation ou de blâme pour leurs hérésies et des hérésies si fondamentales! On doit donc convenir que Paul se met en présence d'une hypothèse absurde, que son absurdité même le dispense de réfuter. Si les intrus apportaient un autre Évangile, un autre Esprit-Saint, un autre Christ, s'ils ajoutaient quelque chose aux biens spirituels dont les Corinthiens sont en possession, ceux-ci auraient raison de les écouter. Mais non, il n'y a pas deux Christs, deux Esprits-Saints, deux Évangiles, et les perfides ouvriers ne cherchent que le gain. On prétend que les adversaires de Paul sont des judaïsants pareils à ceux qui bouleversaient les églises de Galatie. Mais la lettre ne fait pas la moindre allusion à des pratiques judaïsantes : rien sur la justification par la foi; rien sur l'impuissance et l'inutilité de la Loi mosaïque; la circoncision n'est même pas nommée. Dans l'hypothèse en question la polémique de Paul serait une énigme indéchiffrable. Concluons que les agitateurs de Corinthe vendaient l'Évangile mais ne l'altéraient pas [1]. Ils s'efforçaient de supplanter Paul, mais sans s'attaquer directement à sa prédication.

1. Ou ne l'altéraient que par des additions qui lui ôtaient son goût et sa saveur naturelle, comme font les aubergistes à l'égard du vin.

Leurs visées. — Certains exégètes croient avoir découvert le signalement de ces intrigants. Ils sont « Hébreux, Israélites, enfants d'Abraham, ministres du Christ »; ils se font appeler « les apôtres par excellence »; ils sont à la tête du parti du Christ : donc, ils appartiennent à l'église-mère de Jérusalem et sont envoyés peut-être par les directeurs de cette église pour contrebalancer l'influence de Paul. Malheureusement, ces titres honorifiques concernent les vrais apôtres et non les suppôts de Satan. A qui fera-t-on croire qu'en disant : « Ils sont Hébreux? moi aussi. Ils sont Israélites? moi aussi. Ils sont enfants d'Abraham? moi aussi. Ils sont ministres du Christ? Je vais parler en insensé : je le suis plus qu'eux[1] », l'Apôtre veuille se comparer à ceux qu'il vient d'appeler faux apôtres, imposteurs et ministres de Satan? On répondra qu'il les traite ironiquement de ministres du Christ. Mais la phrase n'a rien d'ironique. Paul ne conteste aucun de ces titres; seulement il les revendique pour lui. Il prend mille précautions oratoires pour se faire pardonner sa jactance et, comme il dit plus d'une fois, sa folie. Traiterait-il avec tant d'honneur ceux qu'il vient d'écraser de ses mépris et demanderait-il comme une grâce d'être mis sur le même pied qu'eux? Non, sans doute. Dans ces apôtres par excellence (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι), auxquels il n'est pas inférieur malgré son néant, Paul voit les vrais apôtres, les vrais ministres du Christ. Il a travaillé plus qu'eux; il a souffert plus qu'eux. On lui oppose le grand nom des Douze. Eh

1. 11[22] : Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλῖταί εἰσιν; κἀγώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. Διάκονοι Χριστοῦ εἰσίν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ. Pour trouver dans ces phrases de l'ironie, il faut l'y mettre. L'Apôtre s'excuse vingt fois de faire son panégyrique; il répète à diverses reprises qu'il parle comme un insensé (ἐν ἀφροσύνῃ, 11[17-21]; παραφρονῶν, 11[23] etc.). La seule ironie qu'on pourrait découvrir dans ces deux affirmations : (11[5]) λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, et (12[11]) οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι, serait à l'adresse des agitateurs. Paul ne conteste pas aux Douze et aux principaux d'entre les Douze la qualité de ὑπερλίαν ἀπόστολοι, que ses adversaires leur décernent avec emphase pour le rabaisser lui-même, mais il se plaît à égaler son *néant* à ces sublimes hauteurs. Nous verrons dans l'Épître aux Galates un procédé de polémique semblable : Pierre, Jacques et Jean sont nommés avec insistance les *colonnes* ou les *personnages éminents* de l'Église (οἱ δοκοῦντες, 2[2.6.9]) parce que les judaïsants abusaient de ces titres dans un sens hostile à Paul.

bien! quoi qu'il en coûte à son humilité, quelque apparence de vaine gloire et de déraison que cette prétention puisse avoir, il est prêt à soutenir le parallèle. Comme représentant du Christ il n'est inférieur à personne, pas même à ces apôtres par excellence qu'on place si haut pour le rabaisser.

On est tenté de se réjouir que la calomnie ait contraint l'Apôtre à nous parler de lui-même et à nous raconter, avec les grandes choses qu'il a faites pour Dieu, une partie des faveurs dont Dieu l'a comblé en retour.

Travaux de Paul. — A la vérité, le récit volontairement sobre et circonscrit des Actes nous laissait deviner les périls de toute sorte courus par saint Paul de la part des voleurs, des faux frères, des Juifs et des Gentils. Ses pérégrinations apostoliques dans des régions à peine explorées et situées aux confins de l'empire, parmi des populations hostiles ou prévenues, sans l'apparat de l'autorité et de la puissance, entraînaient presque inévitablement des fatigues surhumaines, des jeûnes prolongés, la faim et la soif, le froid et le dénûment. Nous connaissions déjà la lapidation de Lystres, l'emprisonnement de Philippes, l'évasion si risquée de Damas, la dramatique émeute d'Éphèse, la fuite précipitée de Jérusalem, d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Thessalonique, de Bérée, de Corinthe. Mais rien ne nous faisait soupçonner les trois naufrages qui précédèrent celui dont saint Luc nous décrit les palpitantes péripéties, ni le jour et la nuit passés au sein de l'abîme, sans doute sur une épave flottante, ni les trente-neuf coups de lanière infligés par les Juifs à cinq différentes reprises, ni les trois flagellations appliquées par sentence des proconsuls ou des gouverneurs, malgré le titre de citoyen romain qui aurait dû mettre Paul à l'abri de cette peine infamante [1]. Tant de détails ignorés d'ailleurs et que nous apprenons là comme par hasard doivent nous ôter la manie d'arguer toujours du silence des Actes ou de vouloir reconstruire, à l'aide de documents incomplets, la trame entière de la vie de l'Apôtre.

Au troisième ciel. — Si Paul a travaillé plus que les autres, s'il a bravé plus de prisons, plus de coups, plus de morts, il a

---

1. 2 Cor. 11^{23-33}.

été aussi favorisé de grâces plus insignes. « Faut-il se glorifier? Cela ne sied pas, mais j'arrive aux visions et aux révélations du Seigneur. Je connais un homme, un chrétien, qui, il y a quatorze ans — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait — fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait — fut ravi au paradis et il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis [ou possible] à l'homme de proférer. Je me glorifierai au sujet de cet homme; mais pour ce qui me concerne je ne me glorifierai que dans mes infirmités [1]. » Dans ce curieux dédoublement de son être, Paul distingue la part de Dieu dont il peut se glorifier parce que c'est Dieu même qu'il glorifie. Il ne retient pour lui que sa misère et il s'en glorifie encore parce qu'elle fait ressortir par le contraste l'œuvre admirable de Dieu en lui. On n'est pas d'accord sur le sens précis des visions et des révélations. Il est probable que les révélations (ἀποκαλύψεις) sont le terme générique embrassant aussi les visions (ὀπτασίαι), qui désigneraient peut-être les manifestations sensibles. L'Apôtre n'en rapporte qu'une seule qu'il a soin de dater exactement, soit pour en marquer davantage la réalité et la certitude, soit pour insinuer qu'elle a fait époque dans sa vie. Elle tombe, en effet, vers le début de son ministère actif, à la fin de sa longue retraite en Cilicie, lorsque Barnabé vint le prendre à Tarse pour s'en faire un collaborateur dans la florissante chrétienté d'Antioche [2]. Malheureusement pour notre curiosité, si Paul est certain du fait il en ignore tout à fait le mode. Il sait qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, au paradis, qu'il entendit des paroles ineffables; mais il ne sait point si son corps eut part ou non avec son âme à cette faveur [3]. Cependant, ce doute même est instructif, car

---

1. 12^{1-5}. Sur ce texte difficile, voir le Commentaire du P. Cornely.

2. La seconde aux Corinthiens ayant été écrite pendant l'automne de 56 ou 57, le ravissement au troisième ciel tomberait en l'an 43. Il est possible de le faire coïncider avec la seconde visite à Jérusalem faite en compagnie de Barnabé à l'occasion de la famine (Act. 11^{30}), mais non avec la vision que Paul eut dans le temple (Act. 22^{17}) lors de sa première visite, vers l'année 37.

3. Il est à remarquer que l'incise deux fois répétée εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν est toujours prise absolument et se rapporte au

il nous permet de conclure que la vision ou la révélation fut purement intellectuelle. Si les sens y avaient eu part le doute de Paul ne s'expliquerait pas. Le ravissement fut donc accompagné d'extase et d'aliénation complète des facultés sensibles. Au sujet du ravissement lui-même les commentateurs sont fort divisés. Les uns, avec l'Ambrosiaster et, ce semble, saint Chrysostome, supposent que l'Apôtre ignore s'il fût transporté au ciel en corps et en âme. Au cas où l'âme seule aurait été l'objet de ce transfert local le corps serait demeuré sur la terre à l'état de cadavre. Cela paraît difficile à croire à d'autres exégètes qui ont pour eux l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. A leur avis, ce changement de lieu n'est ni nécessaire ni probable, du moment que l'âme seule est en cause. L'âme est ravie au ciel quand les mystères du ciel se dévoilent devant elle et que Dieu lui découvre ses intimes secrets. Partout, les anges fidèles portent le ciel avec eux, et le paradis des élus c'est le bonheur de posséder Dieu. Mais que l'âme de Paul ait été transportée dans l'espace jusqu'au séjour des bienheureux ou que le ciel ait été transporté idéalement dans l'âme de Paul, il est inutile de recourir aux rêveries rabbiniques pour expliquer la pensée de l'Apôtre. Les rabbins distinguaient non pas trois mais *sept* cieux superposés à la terre. Le plus élevé était la demeure de Dieu, des élus et des anges : Dieu au centre, les élus ensuite, les anges à la périphérie. En vertu d'une locution reçue, qu'on dénaturerait en l'analysant, Paul dit avoir été ravi *jusqu'au* troisième ciel — il ne dit pas *au* troisième ciel — c'est-à-dire jusqu'au sommet le plus sublime de la contemplation divine.

L'aiguillon pour la chair. — Pour le tenir dans l'humilité en le rappelant sans cesse au sentiment de sa faiblesse, Dieu a imprimé à sa chair une épine ou un aiguillon[1]. La version latine *stimulus carnis*, obscure et peu exacte, a fini par accréditer une opinion sans grande probabilité intrinsèque, incon-

---

sujet et non au verbe (ἁρπαγέντα, ἡρπάγη) qu'elle précède. L'ignorance de Paul porterait donc non pas sur la participation de son corps au ravissement, mais sur la relation du corps à l'âme au moment où celle-ci était favorisée de sa vision du ciel.

1. 2 Cor. 12^7 : ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ.

nue à toute l'antiquité et peu conciliable avec le texte original. Le σκόλοψ τῇ σαρκί « l'épine dans la chair » ou « l'aiguillon pour la chair » désignerait un penchant aux voluptés charnelles, source de pénibles et humiliants combats. Ni la vieillesse dont il approchait, ni le don de continence qu'il dit avoir reçu ne le mettaient absolument à l'abri de la tentation, et il est impossible de prouver qu'il ait été exempt de cette épreuve. Mais on peut affirmer sans crainte que rien dans ses paroles n'autorise cette explication. Supposé même que σκόλοψ τῇ σαρκί pût avoir ce sens, Paul ne ferait-il pas le jeu de ses adversaires en leur révélant l'existence d'une pareille lutte connue de lui seul et de Dieu? Comment pourrait-il s'y complaire et la mettre au nombre des infirmités dont il se fait gloire?

Laissant de côté les tentations charnelles, nous nous trouvons en présence de deux interprétations qui partagent les commentateurs anciens : les persécutions et les maladies. Mais il est difficile de comprendre que les persécutions extérieures puissent s'appeler une épine dans la chair, et on conçoit moins encore que l'Apôtre s'en trouve humilié. Ces persécutions sont tellement le lot du chrétien, elles sont si expressément annoncées à quiconque veut vivre pieusement dans le Christ Jésus, qu'on ne voit pas à quel titre il les regarderait comme un préservatif personnel, surtout contre les tentations d'orgueil. Et arrivera-t-on à se persuader que Paul en ait demandé trois fois la délivrance?

Reste la maladie : « On dit qu'une douleur physique le faisait cruellement souffrir; les douleurs du corps sont très souvent dues aux anges de Satan, mais non pas sans la permission divine. » Ainsi parle saint Augustin, et presque tous les modernes sont de son avis. De quelle maladie s'agit-il? On a nommé la migraine, la podagre, l'ophtalmie, le haut mal, diverses espèces de fièvre. Cette variété d'opinions prouve qu'un diagnostic sûr est impossible. Supposé que, dans l'Épître aux Galates [1], Paul fasse allusion à la même infirmité, nous obtenons les symptômes suivants :

---

1. Gal. 4[13]. Paul appelle la maladie qui l'oblige à rester parmi les Galates contre son dessein ἀσθένεια τῆς σαρκός, πειρασμὸς ἐν τῇ σαρκί. Il félicite les

1. Le mal dont souffrait l'Apôtre devait être aigu et cuisant puisqu'il le désigne métaphoriquement par une épine ou un aiguillon enfoncé dans la chair.

2. Il devait avoir quelque chose de répugnant, car il remercie les Galates de ne pas s'être détournés de lui avec horreur.

3. Il devait être humiliant, car il le considère comme un antidote à la vaine gloire et comme un soufflet de Satan.

4. Enfin, il devait sembler faire obstacle à son apostolat puisque à trois reprises il supplia Dieu de l'en délivrer et ne cessa que sur cette assurance : « Ma grâce te suffit. »

Ulcère des yeux, malaria ou attaques nerveuses, le terme pathologique nous importe assez peu [1].

Galates de ne l'avoir pas repoussé (*non sprevistis, neque respuistis*, οὐδὲ ἐξεπτύσατε) : de là certains critiques ont conclu qu'il était attaqué du haut mal, la coutume étant de *cracher* sur les épileptiques par dégoût ou par superstition. Il les remercie de s'être intéressés à sa guérison au point d'être prêts à lui donner jusqu'à leurs *yeux :* d'où la conclusion tirée par d'autres critiques encore plus subtils qu'il souffrait d'une ophtalmie.

1. Cf. Menzies Alexander, *St. Paul's Infirmity* dans *The expository Times*, juillet et sept. 1904. Après avoir critiqué les hypothèses de ses prédécesseurs : 1. Ophtalmie aiguë (Howson, Lewin, Farrar, Plumptre etc.); 2. épilepsie (Holsten, Ewald, Klöpper, Lightfoot, Schmiedel etc.); 3. malaria (Ramsay), l'auteur propose la sienne. Il s'agirait de la fièvre de Malte, connue à Gibraltar, à Naples, à Constantinople et répandue un peu partout sur le littoral méditerranéen. Les preuves ne sont pas très fortes mais la critique des diverses opinions est intéressante.

Plus récemment un spécialiste connu, Seeligmüller (*War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes*, Leipzig, 1910), a examiné le cas de Paul au point de vue pathologique. Il conclut, surtout contre Krenkel, que la maladie de l'Apôtre ne présente aucun des caractères de l'épilepsie. Il incline lui-même pour la migraine ou la malaria. Fischer (*Die Krankheit des Apostels Paulus*, Gr.-Lichterfelde, 1911) a essayé de lui répondre. Tout en reconnaissant que les facultés intellectuelles n'étaient pas atteintes, il fait consister les symptômes de l'épilepsie dans une nervosité croissante et une certaine tendance à la dépression morale. On conviendra que ce diagnostic est bien problématique.

LIVRE TROISIÈME

GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE PREMIER

LA CRISE JUDAISANTE EN GALATIE

I. LES DOCTEURS D'UN NOUVEL ÉVANGILE.

L'Épître aux Galates. — Une crise beaucoup plus terrible que celle de Corinthe venait d'éclater sur un autre point du vaste empire conquis par saint Paul à Jésus-Christ. Elle nous a valu l'Épître aux Galates et, par contre-coup, l'Épître aux Romains. À Corinthe, l'engouement pour les idées nouvelles était encore loin de l'hérésie; l'esprit de parti n'allait pas jusqu'au schisme; les abus, tout criants qu'ils étaient, n'atteignaient point l'essence même du christianisme; si les doutes commençaient à se faire jour à l'encontre de doctrines fondamentales, ils étaient partiels et circonscrits; l'autorité de Paul était menacée, sa mission contestée, ses actes et ses intentions dénaturés, mais ses adversaires ne s'étaient pas encore enhardis au point de jeter le masque et de prêcher un évangile ouvertement contraire au sien. Les judaïsants de Galatie, plus éloignés de l'Apôtre et le voyant aux prises avec des difficultés dont il semblait ne pouvoir jamais venir à bout, eurent cette audace. Notre Épître est la réponse à leur défi.

Sur la date de cette lettre, la plus grande diversité de vues règne parmi les critiques. Tandis que plusieurs lui donnent le premier rang dans l'ordre chronologique, d'autres lui assignent le dernier; le plus grand nombre la place immédiatement après la correspondance avec Thessalonique; enfin quelques auteurs, dont les raisons nous semblent prépondérantes, la font descendre après les lettres adressées à Corinthe. Nous ne pouvons nous persuader qu'un long intervalle la sépare de l'Épître aux Romains. L'esprit de Paul s'agite manifestement

dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques; seulement ce qui n'est qu'ébauché dans la première est exposé dans la seconde avec plus de précision, de plénitude, de cohésion et d'ampleur. L'Épître aux Galates n'est pas le résumé de l'Épître aux Romains; elle en est l'esquisse et le premier jet[1].

Jusqu'au bout de son séjour à Éphèse, l'Apôtre semble avoir eu pleine confiance en ses chers Galates. C'est à son arrivée en Macédoine que l'épreuve fond sur lui de toutes parts : craintes au dedans, combats au dehors, inquiétudes sur inquié-

---

1. Les lettres de Paul écrites à peu près à la même date — les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les deux Épîtres aux Corinthiens, les deux Épîtres jumelles aux Colossiens et aux Éphésiens, les Pastorales — ont toujours entre elles d'étroits rapports d'idées et de style. Ces rapports sont encore plus frappants peut-être dans nos deux Épîtres comparées ensemble. On notera en particulier : A) La thèse identique, exprimée presque dans les mêmes termes : Rom. 3^{28}; Gál. 2^{16}. — B) L'histoire d'Abraham et son application détaillée : Rom. 4^{1-25}; Gal. 3^{6-18} et, de nouveau, Rom. 9^{7-9}; Gal. 4^{21-24}. — C) L'usage théologique des trois mêmes textes scripturaires avec le raisonnement fondé sur eux : Gen. 15^{6} (Rom. 4^{3-9}; Gal. 3^{6}), Lev. 18^{5} (Rom. 10^{5}; Gal. 3^{12}), Abac. 2^{4} (Rom. 1^{17}; Gal. 3^{11}). — D) Des rencontres d'expressions trop fréquentes pour être énumérées toutes :

Galates.	Romains.
2^{9} τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.	15^{15} τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.
3^{22} συνέκλεισεν ἡ Γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν.	11^{32} συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν.
3^{23} εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.	8^{18} πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι.
3^{27} ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε.	6^{3} ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν.
4^{6} τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ... κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.	8^{15} Πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν. Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
4^{30} ἀλλὰ τὶ λέγει ἡ Γραφή;	4^{3} τί γὰρ ἡ Γραφὴ λέγει;
5^{7} ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι.	2^{8} ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ.
5^{18} εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε.	8^{14} ὅσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται.
5^{18} οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.	6^{14} οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον.

On peut rapprocher encore Gal. 4^{15-16} de Rom. 1^{1}, Gal. 2^{20} de Rom. 8^{37}, Gal. 4^{4} de Rom. 8^{3}, Gal. 4^{13} de Rom. 6^{19}, Gal. 4^{28} de Rom. 9^{7}, Gal. 5^{8} de Rom. 9^{12}, Gal. 5^{10} de Rom. 14^{14}, Gal. 5^{16} de Rom. 8^{1-4}, etc.

Ces rencontres subtiles, constantes et, pour la plupart, caractéristiques nous paraissent trancher la question de *simultanéité*. Quant à la question *d'antériorité* relative pour l'Épître aux Galates nous croyons qu'elle n'a pas besoin d'être discutée.

tudes, afflictions sur afflictions. La situation est bien celle qui convient à notre Épître et, faute d'indications plus explicites, nous la croyons composée en Macédoine, durant la période d'anxieuse attente qui suivit la seconde aux Corinthiens. Mais quels étaient ces Galates dont le péril soudain vient porter au cœur de Paul un coup si sensible? Étaient-ce les descendants de ces aventuriers qui, partis du fond de la Gaule en 280 avant Jésus-Christ, envahirent comme un torrent l'Illyrie, la Grèce, la Thrace, et, franchissant l'Hellespont, se taillèrent un empire, en pleine Asie Mineure, aux dépens de la Phrygie, de la Cappadoce et de la Paphlagonie? Ou bien faut-il voir en eux les habitants de l'Isaurie, de la Pisidie, de la Lycaonie, c'est-à-dire des régions méridionales de cette immense province de Galatie qui avait succédé, l'an 25 avant notre ère, au royaume hétérogène d'Amyntas? Des raisons assez plausibles sont alléguées à l'appui de l'une et de l'autre hypothèse; mais comme nous renonçons à déterminer par le caractère national des Galates la nature de leurs erreurs, cette question si vivement débattue de nos jours est pour nous accessoire [1]. Grecs, Celtes ou aborigènes, peu nous importe; il nous suffit de savoir qu'ils n'étaient pas Juifs de race. Or il est constant qu'ils venaient de la gentilité. Paul parle toujours du judaïsme des Galates comme d'une chose importée du dehors; il distingue expressément ses pères des leurs [2]; il leur rappelle le temps où ils étaient libres des observances judaïques dont ils veulent se charger aujourd'hui; quand il les détourne de s'assujettir « de nouveau aux rudiments du monde [3] », cela ne veut pas dire qu'ils étaient jadis asservis

---

1. Exposé lucide et bibliographie complète de la question (jusqu'en 1896) dans Sieffert, *Der Brief an die Galater* [9], Gœttingue, 1899, p. 1-17. L'auteur reste fidèle à l'hypothèse des Galates du Nord. Voir en sens contraire Cornely, *Introductio* [2], t. III, p. 415-420, ou Ramsay, *Galatia* et *Galatians* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings. La théorie des Galates du Nord a été récemment défendue avec conviction et talent par A. Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906. Cette théorie regagne peu à peu le terrain perdu pendant le dernier quart du XIX[e] siècle. Cependant Douglass Round, *The date of St Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906, suit toujours les vues de Ramsay pour les destinataires de l'Épître et celles de Weber pour la question de date.

2. 1^{13-14}; 5^{7-9}; 1^{7}; 3^{1}. — 3. 4^{9}; cf. 4^{3} et 3^{23}.

à la Loi mosaïque, mais il rabaisse cette dernière au niveau des pratiques dictées par l'instinct religieux : embrasser la Loi de Moïse, c'est revenir à quelque chose d'analogue à leur ancien culte. Enfin les allusions à un élément juif parmi les chrétiens de Galatie sont vagues et indistinctes. S'il existe, cet élément ne peut comprendre qu'une infime minorité.

D'autant plus étrange est la présence en Galatie des judaïsants. D'où venaient ces intrus? De quels noms se réclamaient-ils? Quelle mission s'arrogeaient-ils? Leurs entreprises étaient-elles sporadiques, poussées au hasard, ou faisaient-elles partie d'un vaste complot, d'une formidable levée de boucliers contre l'Apôtre? Tout ce que nous savons c'est que les émissaires du judaïsme prêchaient « un évangile différent[1] ». L'évangile de Paul était une charte de liberté par rapport aux prescriptions mosaïques, celui des judaïsants était un code d'asservissement à la Loi; l'évangile de Paul était l'évangile

1. Gal. I[6-7] : Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. — A) L'expression οὕτως ταχέως n'est pas relative mais absolue; elle ne signifie pas « si tôt » mais « si vite »; elle ne fait pas allusion au dernier voyage de saint Paul en Galatie, ni à la récente conversion des Galates (car cette circonstance, comme le fait remarquer Chrysostome, atténuerait leur faute au lieu de l'aggraver), mais elle indique le *rapide* changement qui est en train de s'opérer parmi eux (μετατίθεσθε, au présent).

B) Les Galates s'éloignent de « celui qui les a appelés » (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς). Ces mots ne désignent pas saint Paul, car un homme n'est jamais présenté comme l'auteur de la vocation, ni Jésus-Christ (sens qu'on obtiendrait en rapprochant Χριστοῦ de τοῦ καλέσαντος), mais Dieu le Père, auquel est toujours rapporté, par appropriation, l'appel efficace à la foi.

C) Quoique, dans le Nouveau Testament, ἕτερος et ἄλλος puissent être employés comme synonymes, il faut laisser à ἕτερον εὐαγγέλιον sa valeur propre — « un évangile différent » — et le mettre en contraste avec ἄλλο. Il n'y a qu'un Évangile, l'Évangile du Christ, et les judaïsants ne prétendent pas en prêcher un *autre*, mais ils le prêchent *différemment*.

Le sens est donc : « Je m'étonne que vous passiez si vite de celui qui vous a appelés dans la grâce du Christ à un Évangile différent, qui [en réalité] n'est pas un autre [Évangile], mais seulement quelques-uns jettent le trouble parmi vous et veulent renverser l'Évangile du Christ. » Toutes les autres explications ou négligent la nuance délicate qui existe entre ἕτερον et ἄλλο, ou ne tiennent pas compte du sens de εἰ μή, qui forme avec ἄλλο une même locution et ne devrait en être séparé tout au plus que par une virgule.

de la grâce indépendante des œuvres, celui des judaïsants était l'évangile des œuvres méritoires indépendamment de la grâce; enfin l'évangile de Paul était le véritable évangile de Jésus-Christ dont celui des judaïsants était le renversement.

L'autre évangile. — Le premier article de cet « autre évangile » était la nécessité de la circoncision pour les païens convertis, soit comme condition essentielle de salut, selon la doctrine extrême des judaïsants d'Antioche et de Jérusalem, soit plutôt comme perfection dernière et complément indispensable du christianisme [1]. On en étalait avec complaisance les avantages spirituels et temporels : participation aux prérogatives et aux bénédictions d'Israël, apaisement des Juifs réfractaires, rapprochement des deux fractions de l'Église, facilités du prosélytisme sous le couvert d'une religion légale. Sans insister sur les obligations onéreuses de la circoncision, on prônait l'éclat des solennités juives, d'autant plus agréées des néophytes qu'elles suppléaient à la pauvreté du culte chrétien à peine ébauché. Cependant la masse des fidèles, bien qu'ébranlée, résistait toujours. « Tenez ferme, leur écrit Paul, et ne vous laissez pas asservir au joug... Si vous vous faites circoncire le Christ ne vous servira de rien... Ils veulent vous imposer la circoncision pour se vanter de votre chair [2]. » Quand il s'adresse à l'Église entière, il a toujours espoir et confiance; il s'empresse d'adoucir les mots pessimistes que la douleur lui arrache; il rejette les tentatives de perversion sur un petit nombre d'esprits brouillons. Si les judaïsants ont déjà fait des victimes, ils n'ont pas encore réussi à conquérir la place.

Leur seule chance de succès était de le perdre dans l'esprit des néophytes. Ils élevaient contre lui trois griefs.

---

1. Gal. 3^3 : « Sic stulti estis ut cum spiritu [ou *Spiritu*] cœperitis, nunc carne consummemini. » Qu'on prenne le verbe ἐπιτελεῖσθε au passif « vous êtes conduits à la perfection », avec la Vulgate et les Pères grecs, ou à la voix moyenne « vous achevez, vous couronnez l'ouvrage », avec la plupart des exégètes modernes, la circoncision est opposée au baptême comme la fin au commencement et le chef-d'œuvre à l'ébauche. Ce trait ironique nous fait entendre que les judaïsants de Galatie présentaient la circoncision comme la perfection du christianisme pour les fidèles sortis de la gentilité.

2. Gal. 5^{1-2}; 6^{13}. Cf. 3^5; 4^{11-17}; 5^{10}.

1. Ils lui reprochaient de soutenir le pour et le contre, suivant l'occasion et l'intérêt. Lançant l'anathème contre ses détracteurs, il les apostrophe ironiquement : « Est-ce que je ménage maintenant les hommes? Est-ce que je capte la faveur des hommes[1]? » Comme on voulait le mettre en contradiction avec lui-même en rappelant l'histoire de Timothée, il répond avec une indignation mêlée de sarcasme : « Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je encore persécuté? Alors le scandale de la croix serait anéanti! Qu'ils soient mutilés ceux qui répandent parmi vous l'agitation et le trouble[2]! »

2. On lui reprochait encore de n'être que le disciple des disciples du Christ et d'enseigner ce qu'il n'avait jamais bien appris lui-même. Voici sa réponse : « Je vous déclare, frères, que l'évangile prêché par moi n'est pas selon l'homme; car je ne l'ai ni reçu ni appris d'un homme mais par révélation de Jésus-Christ[3]. » Ils connaissent tous, au moins par ouï-dire, la ferveur de son pharisaïsme et sa rage de persécuteur. Ce n'est pas alors qu'il put s'aboucher avec les chrétiens et se mettre à leur école. Un jour, il fut arrêté net dans sa course et retourné instantanément. Il avait plu à Dieu de révéler en lui son Fils. Satisfait de cette lumière intérieure, il se cache au désert; après trois ans, il vient voir Pierre, mais ne passe auprès de lui que quinze jours; ce n'est qu'au bout de quatorze ans qu'il se trouve enfin en contact avec ses collègues dans l'apostolat[4].

1^{10}. — 2. 5^{11-12}. — 3. 1^{11}.

4. Gal. 2^{1}. Les mots πάλιν ἀνέβην se référant clairement à 1^{18} (ἀνῆλθον), il s'ensuit que διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν marque l'intervalle entre les deux voyages. Le dernier eut donc lieu de quinze à dix-sept ans après la conversion. On s'étonne quelquefois que Paul ne fasse pas mention du second voyage, vers 43 ou 44, à l'occasion de la famine. La réponse ordinaire est que Paul n'avait point à le mentionner, parce qu'il était notoire que les apôtres, dispersés par la persécution, n'étaient pas alors à Jérusalem. Il y a une réponse plus vraie et plus simple : c'est que le chapitre II n'est pas la suite logique du chapitre premier. Ici, Paul établit qu'il n'a pas appris son évangile des hommes mais qu'il le tient de Jésus-Christ; là, il montre que son évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem et de l'affaire d'Antioche; mais il n'avait aucun motif de rappeler le voyage de l'an 43.

Il ne leur doit pas son évangile; Jésus-Christ a été son seul maître; il est théodidacte.

3. Enfin on l'accusait d'être en opposition avec les Douze, avec les colonnes de l'Église, avec les apôtres par excellence, comme on les nommait pour le rabaisser. Eh bien! Jacques, Jean et Pierre, auxquels il exposa son évangile, n'y trouvèrent rien à reprendre, rien à modifier, rien à compléter. Ils reconnurent formellement ses titres à l'apostolat; ils lui tendirent la main droite en signe de fraternité; ils conclurent alliance avec lui[1]. En refusant de céder aux exigences des

1. Gal. 2^{2.6.10}. Les rapports de Paul avec les principaux des Douze peuvent se résumer ainsi :

A) *Paul leur exposa en particulier son évangile :* Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Comme αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'à l'église entière de Jérusalem, les οἱ δοκοῦντες sont les chefs de l'église et probablement ceux-là seuls qui sont nommés plus bas (2^9 : οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι), Jacques, Pierre et Jean. La traduction de la Vulgate : *qui videbantur esse aliquid* (2^{2.6}) peut donner la fausse impression que Paul conteste leur supériorité réelle, mais la locution grecque ne suggère rien de pareil et les Pères grecs ne l'ont même pas soupçonné; pour eux, comme pour les classiques, οἱ δοκοῦντες ou οἱ δοκοῦντες εἶναί τι signifie simplement « les principaux, les chefs, les personnages en vue ». Tout au plus, pourrait-on voir dans cette locution quatre fois répétée une légère ironie à l'adresse de ceux qui croyaient diminuer Paul en réservant ce titre aux Douze.

Le sens de μήπως est *interrogatif :* « Afin qu'ils vissent *si* (*si forte*) je cours ou si j'ai couru en vain », avec la réponse négative sous-entendue. On pourrait aussi prendre μήπως au sens *final* (*ne forte*); mais comme le contexte exclut évidemment tout doute de la part de Paul, il faudrait alors suppléer quelque chose (par exemple : « De peur de courir ou d'avoir couru en vain si ma thèse n'était pas acceptée »). Cette seconde explication paraît moins naturelle.

B) *Les colonnes de l'Église ne furent à Paul d'aucune utilité.* — Quelle que pût être d'ailleurs leur autorité (ὁποῖοί ποτε ἦσαν, *qualescumque essent*, plutôt que *quales aliquando fuerint*), cela m'importe peu (οὐδέν μοι διαφέρει), cela n'a rien à faire à la question; car, pour ce qui me concerne, les colonnes de l'Église ne m'ont rien conféré : Ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Nous croyons qu'il faut laisser à ces mots toute leur indétermination, sans sous-entendre, comme le font la plupart des commentateurs, soit : « Ils n'ajoutèrent rien *à mon évangile* », soit : « Ils ne m'imposèrent *aucune obligation* nouvelle. » Il n'y a rien à suppléer : *Nihil mihi contulerunt*, « ils ne m'ajoutèrent rien, ils ne me donnèrent rien que je n'eusse déjà » est parfaitement clair, surtout venant après : *Qualescumque essent nihil mea interest.*

C) Jacques (nommé le premier parce qu'il passait pour le plus hostile à

judaïsants qui demandaient à grands cris la circoncision de Tite, ils sanctionnèrent la liberté des Gentils[1]. Dans une autre circonstance, le prince des apôtres écouta les avis de Paul et n'hésita pas à lui donner raison. Tous ces faits prouvent qu'il y a unité de principes et de doctrines entre les prédicateurs de la foi et que l'imputation des judaïsants qui cherchent à faire de Paul un dissident, un schismatique, est une pure calomnie.

Ainsi se termine la partie historico-apologétique de la lettre dont la partie dogmatique occupe le centre[2].

II. JUSTIFICATION PAR LA FOI SANS LES ŒUVRES DE LA LOI.

La thèse de l'Épître. — Paul formule sa thèse capitale dans les termes mêmes qu'avait acceptés le prince des apôtres à l'assemblée d'Antioche, six ou sept ans auparavant : « Nous autres, Juifs de race et non pécheurs de la lignée des nations, sachant que nul homme n'est justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi du Christ Jésus, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus pour être justifiés par la foi et non par les œuvres de la Loi; car [dit l'Écriture], par les œuvres de la Loi nulle chair ne sera justifiée. Mais si, cherchant la justification dans

---

'évangile paulinien), ainsi que Pierre et Jean, reconnaissent la mission divine de Paul (γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), concluent un pacte avec lui et partagent entre lui et Pierre les champs d'apostolat : à Pierre 'évangile de la circoncision; à Paul et à ses compagnons celui de l'incirconcision. Mais ce partage n'était pas exclusif et Paul, pas plus que Pierre, ne l'entendit jamais ainsi, puisqu'il ne cessa point de travailler à la conversion des Juifs.

1. Gal. 2[3-5]. Quelles que puissent être les obscurités de détail, il ressort nettement de ce texte que Tite ne fut pas circoncis. Expliquer avec Pélage, Primasius et quelques protestants modernes : « Je ne fus pas contraint de circoncire Tite, mais je le fis spontanément, à cause des faux frères intrus », c'est faire violence aux termes et imputer à Paul une évidente contradiction, puisqu'il ajoute aussitôt : « Je ne leur cédai pas *même un instant*, afin de conserver intacte la vérité de l'Évangile. » Pour rendre cette explication tolérable il faudrait, comme Tertullien, Victorin et l'Ambrosiaster, ne pas lire les mots *quibus nec* (οἷς οὐδέ) qui sont certainement authentiques.

2. Voir Belser, *Die Selbstverteidigung des h. Paulus im Galaterbriefe*, Fribourg-en-B. 1896 (*Biblische Studien*, t. I, fasc. 3).

le Christ, nous nous trouvions être pécheurs nous aussi, le Christ serait donc ministre du péché. A Dieu ne plaise! Que si je rebâtis ce que j'ai renversé, je me dénonce moi-même comme prévaricateur. En ce qui me touche, par la Loi je suis mort à la Loi, afin de vivre à Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Je vis, il est vrai, dans la chair, mais je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Je ne renie pas la grâce de Dieu : car, si la justification est par la Loi, le Christ est mort en vain[1]. »

Dans ces phrases incorrectes, haletantes, fléchissant à chaque pas sous le poids des idées, aussi malaisées à comprendre qu'impossibles à traduire, Paul accumule tous les motifs qui militent en faveur de la liberté évangélique contre le servage persistant de la Loi. Il esquisse en passant cinq ou six preuves diverses. Voici le squelette de son argumentation :

1. *Argument ad hominem :* Pierre et Paul, quoique Juifs de race, ont reconnu que l'homme n'atteint pas la justification par les œuvres de la Loi, et c'est dans cette persuasion qu'ils ont cru à Jésus-Christ et renoncé à l'observation de la Loi[2]. Retourner en arrière et vouloir y ramener les autres constituerait une anomalie et une contradiction.

2. *Argument scripturaire :* Nulle chair, au témoignage du Psalmiste, n'est justifiée devant Dieu par ses propres efforts[3];

---

1. Gal. 2^{15-21}. Nous supposons avec tous les anciens et un grand nombre de modernes que ce passage entier fait partie du discours adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. Le commencement (Nos natura Judæi etc.) s'adresse certainement à Pierre et non pas aux Galates; et aucune raison, aucun indice, ne permet de soutenir que les interlocuteurs changent dans la suite.

2. 2^{15-16} : Nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis. Au lieu de *credimus* il faut lire ou entendre *credidimus* (ἐπιστεύσαμεν), comme portent d'anciens manuscrits de la Vulgate. La persuasion où était Pierre qu'en embrassant la foi il secouait le joug de la Loi ressort de 2^{14} : Σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς. Elle ressort aussi de ce qu'il accepte le principe général posé par Paul (2^{15}).

3. 2^{16} : Ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. C'est une citation un peu arrangée de Ps. 142 $(143)^{2}$: Ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. L'Apôtre, ici et Rom. 3^{20}, remplace ἐνώπιόν σου par ἐξ ἔργων νόμου. Mais il en a le droit puisque le Psalmiste affirmant que nul homme ne sera justifié devant Dieu (par ses propres forces) Paul ne fait qu'appliquer

donc, puisque les termes sont généraux, pas plus par l'observation de la Loi que par toute autre chose.

3. *Argument par réduction à l'absurde :* C'est pour avoir compté sur la suffisance de la grâce et la rédemption surabondante du Christ que les judéo-chrétiens — et parmi eux Pierre et Paul — se crurent dispensés de la Loi et agirent en conséquence. Si ce fait les constituait pécheurs, leur péché rejaillirait sur le Christ, auteur et objet de leur foi[1].

4. *Argument théologico-scripturaire :* Par la Loi, les Juifs sont morts à la Loi pour vivre à Jésus-Christ. Donc, regarder la Loi comme encore capable d'imposer des devoirs c'est aller à l'encontre de ses volontés, c'est la violer[2]. Cette preuve subtile exigerait des développements qui ne peuvent trouver place ici.

5. *Argument théologique :* La mort du Christ, source de toutes les grâces, a une valeur infinie. Établir un autre moyen d'arriver à la justice ou à la perfection de la justice, c'est faire injure à la grâce et nier équivalemment la vertu rédemptrice de la croix[3].

Avant d'aborder la thèse de Paul, il est bon d'analyser les deux termes : justice et foi.

Justifier et justification. — Quelle que puisse être l'étymologie du mot « juste », il est certain que la justice est la conformité à la règle suprême de nos actions. Exprimant le rapport normal entre la volonté humaine et la volonté divine, elle se confond pour le Juif avec l'observation entière de la Loi, regardée comme l'expression adéquate de la volonté de Dieu. Elle embrasse donc toute la vie morale de l'homme. « Juste » a pour synonymes « droit, bon, parfait, innocent », et pour termes opposés « méchant, impie, pécheur ». Tout le monde est d'accord là-dessus, et la controverse entre protestants et catholiques roule sur le sens de « justifier » et non sur celui de « juste ». Les protestants soutiennent que justifier (δικαιοῦν), malgré sa forme causative, signifie déclarer juste et non pas

---

à un cas particulier la proposition universelle. Notez que dans la Vulgate *propter quod* doit s'entendre comme *propterea quod* (ὅτι) « parce que ».

1. 2^{17-18} — 2. 2^{19}. — 3. 2^{20-21}.

rendre juste. Ils disent que c'est le sens ordinaire du mot chez les écrivains profanes et que les verbes de cette forme ne sont pas causatifs quand ils dérivent d'un adjectif exprimant une qualité morale. A cette argumentation, il y aurait fort à dire. On sait que l'idée d'un Dieu sanctifiant l'homme était complètement étrangère aux païens : voilà pourquoi dans les auteurs profanes, « justifier » signifiera toujours « déclarer juste, regarder ou traiter comme juste, juger », par extension « approuver » et par euphémisme « condamner ou punir ». Il en sera de même dans la Bible toutes les fois que ce verbe aura pour sujet un être fini; car il n'appartient qu'à Dieu de conférer la justice. Mais lorsque le sujet est Dieu, ou l'homme lui-même secouru par Dieu, le verbe « justifier » peut fort bien garder sa valeur causative. Le plus souvent, il est vrai, — au moins dans l'Ancien Testament, — la part de Dieu dans la justification du pécheur est exprimée par la grâce et la miséricorde, et quand le juste, innocent ou repentant, est amené au tribunal du souverain Juge, la justification n'est plus qu'une sentence favorable ou une ordonnance de non-lieu. Mais il en est quelquefois autrement[1]. D'ailleurs, il est évident que le jugement de Dieu est nécessairement conforme à la vérité et que nul ne peut être déclaré juste par le Juge infaillible s'il ne l'est en effet. Lorsque Dieu « justifie l'impie » il faut qu'il le rende juste, autrement nous serions enfermés dans ce dilemme : ou bien Dieu déclare juste quelqu'un qui ne l'est pas et il pèche lui-même contre la vérité, ou bien le pécheur déclaré juste est devenu juste par ses propres forces,

1. Le Psalmiste 72 (73)^{13} *a justifié* son cœur (ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου), ce qui revient à dire, en vertu du parallélisme, qu'il s'est purifié de ses fautes (et lavi inter innocentes manus meas). — Le Serviteur de Jéhovah, le Messie, *justifiera* un grand nombre de personnes, Is. 53^{11} ; ce qui est expliqué par : Et iniquitates eorum ipse portabit. — L'Ecclésiastique, 18^{22}, exhorte le lecteur à ne pas cesser de *se justifier* jusqu'à la mort. Voir aussi Dan. 12^{3}. Un parti pris irréductible peut seul se refuser à voir dans ces exemples le sens de « rendre juste ». Nous sommes forcé d'omettre tous les textes qui ont Dieu pour sujet, parce que nos adversaires les récusent. Mais, quand le Tout-Puissant entre en scène, pourquoi δικαιοῦν de δίκαιος ne pourrait-il pas signifier « rendre juste », comme λευκοῦν de λευκός signifie « rendre blanc » ou comme τυφλοῦν de τυφλός signifie « rendre aveugle » ?

ce qui est le contre-pied de la doctrine de Paul; en tout état de cause, justifier l'impie en le laissant tel est une impossibilité et un non-sens. « Paul, a dit Sabatier, n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. » Fort bien; mais on est déconcerté de voir le même écrivain attribuer « à la scolastique du moyen-âge cette justification *forensique* qui ne serait de la part de Dieu qu'une sentence aussi insuffisante qu'arbitraire [1] », comme si tous les catholiques, scolastiques et autres, ne l'avaient pas toujours repoussée avec horreur. Luther qui l'inventa ne parvint pas à persuader Mélanchthon et, malgré la profession de foi de Smalkalde, les luthériens n'ont jamais pu s'entendre sur une doctrine si fondamentale. Pour donner quelque appui à des théories si étranges, ils devraient produire un texte scripturaire où le pécheur justifié par Dieu soit encore appelé pécheur. Mais ce texte n'existe pas. Les fidèles sont nommés « saints » par le seul fait qu'ils sont chrétiens et censés dignes de ce titre. La justice n'est point en eux une simple fiction; elle est aussi réelle et leur est aussi personnelle que le péché qu'elle remplace. Elle n'est pas non plus seulement le prélude d'une nouvelle vie, et comme le côté négatif de l'opération divine dont la sanctification serait le complément positif. C'est la vie nouvelle elle-même et c'est en fait la même chose que la sanctification. Il suffit pour s'en convaincre de méditer ces trois séries de témoignages :

1. La justification est « une justification de vie [2] », c'est-à-dire une justification qui confère la vie surnaturelle. Elle alterne avec la régénération et le renouvellement de l'Esprit-Saint qui sont le fruit du baptême [3]. Le Saint-Esprit est appelé un « Esprit de vie [4] » parce qu'il apporte la vie de la grâce partout où il habite et il habite dans tous les justes; ou, comme parle encore saint Paul, « il est vie à cause de la justice [5] ».

2. Si nous nous tournons vers la justification qui vient de la foi le résultat sera le même; car « le juste vit par la foi [6] ». On

---

1. *L'apôtre Paul*³, p. 321.
2. Rom. 5⁸. — 3. Tit. 3⁵⁻⁷. — 4. Rom. 8². — 5. Rom. 8¹⁰.
6. Rom. 1¹⁷; Gal. 3¹¹.

ne saurait imaginer un juste qui ne vive de la vie de la grâce et par conséquent on peut bien établir une différence de définition et de concept entre la justification et la sanctification mais on ne peut ni séparer ni considérer comme séparées ces deux choses inséparables.

3. L'effet primordial du baptême est de nous greffer sur le Christ et de nous faire participer à sa vie[1]. Il est impossible que nous mourions au vieil homme sans commencer à vivre au nouveau. Or, cet homme nouveau est « créé selon Dieu dans la justice et la sainteté[2] ». Justice et sainteté sont donc deux notions équivalentes, tellement que saint Paul ne craint pas de renverser l'ordre et de dire que le Christ est devenu pour nous « sainteté, justice et rédemption[3] ». Ailleurs, rappelant aux néophytes le premier instant de leur régénération, il leur dit sans ambages, comme s'il voulait réfuter par avance les arguties des hétérodoxes : « Vous étiez tout cela [idolâtres, adultères, voleurs etc.]; mais vous fûtes purifiés, mais vous fûtes sanctifiés, mais vous fûtes justifiés, au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu[4]. » L'instant unique de la régénération baptismale apporte à la fois purification, sanctification, justification, mais celle-ci est nommée la dernière pour montrer qu'elle n'est pas le prélude de la sanctification.

La foi qui justifie. — La foi joue un rôle capital dans la théologie de saint Paul. Il convenait que le renouvellement moral de l'homme eût pour principe un acte humain, produit des deux facultés intellectuelles, la raison et la volonté : cet acte c'est la foi.

Le mot « foi » est pris par l'Apôtre en des sens très divers.

---

1. Rom. 6^{3-5}. — 2. Eph. 4^{24}. — 3. 1 Cor. 1^{30}.

4. 1 Cor. 6^{11} : Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε. Chez certains commentateurs, la foi à la *justification luthérienne* est tellement vivace que des textes pareils ne suffisent pas à la déraciner. Il n'en est pas de même des anglicans. Liddon, approuvé par Sanday (*The Epistle to the Romans*[3], 1898, p. 38), écrit que la justification et la sanctification peuvent être distinguées par le savant, comme le système artériel et le système nerveux le sont dans le corps humain, mais que dans l'âme vivante ce sont des choses identiques et inséparables (coincident and inseparable). Ce n'est plus là l'orthodoxie protestante.

Il n'est pas prouvé qu'il signifie jamais « confiance » : tous les passages cités à l'appui peuvent s'entendre d'une foi proprement dite, accompagnée, il est vrai, de confiance, sentiment que la foi engendre spontanément quand elle a pour objet des promesses. A plus forte raison n'est-elle pas cette confiance aveugle et déraisonnable qui nous ferait regarder nos péchés comme voilés sans être remis et nous traités par Dieu comme justes sans l'être[1]. Mais, en laissant de côté les acceptions plus rares, — bonne foi, fidélité, foi des miracles[2], — on distingue dans la foi proprement dite l'acte, l'objet et l'habitude surnaturelle : nous croyons en Dieu par la foi, nous soumettons notre esprit à la foi, et nous avons la foi[3]. Paul connaît le dernier sens et plus encore le second; mais, quand il s'agit de justification par la foi, c'est presque toujours la foi actuelle, l'action de croire, qu'il a en vue. Il ne faut pas s'imaginer pourtant qu'il procède avec la rigueur d'analyse d'un métaphysicien qui subtilise sur des entités de raison. Le psychologue ne considère pas l'homme sous les deux seules formalités d'animal raisonnable; il l'étudie tel qu'il est dans sa réalité concrète : ainsi fait saint Paul à l'égard de l'acte de foi; il l'envisage dans ses conditions normales d'existence et avec des propriétés que sa définition stricte ne renferme pas.

La foi est un acte complexe. C'est l'amen de l'intelligence et de la volonté à la révélation divine proposée avec le degré de

---

1. Voir, ci-après, la note J, p. 255-258.

2. Rom. 14²³ (cf. 14¹⁻²²) : *certitude pratique* pouvant être erronée et n'ayant rien de commun avec la foi théologique. — *Fidélité* de Dieu (Rom. 3³), des serviteurs (Tit. 2¹⁰), des veuves (1 Tim. 5¹²). Dans ce dernier cas le sens est « foi jurée ». — *Foi des miracles* (1 Cor. 13²) qui suppose la foi théologique et lui surajoute seulement un élément nouveau.

3. Le premier sens — l'*acte* de foi — est si commun qu'il est superflu d'en donner des exemples. Le second sens — l'*objet* de la foi — existe chaque fois que la foi est opposée à la Loi comme institution providentielle, Rom. 4¹⁴ : « Si enim qui ex *Lege*, heredes sunt : exinanita est *fides*, abolita est *promissio* »; Gal. 1²³ : « nunc evangelizat *fidem*, quam aliquando expugnabat »; Gal. 3²⁴⁻²⁵ : « Itaque *Lex* pædagogus noster fuit in Christo... At ubi venit *fides*, jam non sumus sub pædagogo ». Le troisième sens — la foi *habituelle* — convient aux expressions « persévérer, demeurer, se raffermir, vivre, être dans la foi », Rom. 10²⁰; 1 Cor. 16¹³; 2 Cor. 1²⁴; 13⁵; Gal. 2²⁰; Col. 1²³; 2⁷; 1 Tim. 2¹⁵; etc.

certitude morale propre aux faits historiques. Paul parle d'expérience. Il décrit ce qu'il a éprouvé dans la crise d'où il est sorti chrétien, ce que la plupart de ses lecteurs, à une date encore fraîche, ont éprouvé comme lui. Un jour un héraut de l'Évangile, avec un accent de conviction irrésistible, leur avait parlé de Jésus, de sa mort et de sa résurrection, de sa mission divine, du devoir qu'a tout homme, pour être sauvé, de croire en lui et de pratiquer sa doctrine. Éclairés et soutenus par la grâce ils avaient dit : Nous croyons! Ah! ils ne l'oubliaient pas ce moment décisif où ils s'étaient livrés, pieds et poings liés, à l'Évangile, à Jésus-Christ.

La foi qui justifie, renferme donc les éléments suivants :

1. Un acte de l'intelligence adhérant sans réserve à la parole de Dieu, parce qu'il est aussi incapable de tromper que de se tromper. L'élément intellectuel, qui est toujours au fond de l'acte de foi, peut devenir prédominant au point d'obscurcir tous les autres. Cela arrive en particulier quand l'objet à croire est un fait passé sur lequel ne saurait se porter la confiance, ou une vérité sans relation directe avec le salut. Telle est la foi du chrétien aux mystères et aux miracles de l'Évangile. Telle fut la foi d'Abraham, bien que l'objet en fût à venir. Sur la parole de Dieu, il crut l'invraisemblable, l'impossible, sans se laisser gagner par l'incrédulité ni ébranler par le doute[1].

2. Quand l'objet tombe, de sa nature, sous le domaine de

---

1. 1 Thess. 2[13] : παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ (qu'on traduise : « Ayant reçu la parole de Dieu prêchée par nous », ou : « Ayant reçu de nous l'annonce de la parole de Dieu »; peu importe) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθῶς ἀληθῶς ἐστιν λόγον Θεοῦ. 1 Thess. 4[13] : « Si enim *credimus* quod Jesus mortuus est, et resurrexit. » Rom. 10[9] : « Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et *in corde tuo credideris* quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. » Dans ce dernier exemple, il n'y a pas à objecter le mot « cœur »; on sait assez que dans la psychologie biblique le cœur est le siège des pensées aussi bien que des sentiments. — Le caractère intellectuel de l'acte de foi ressort encore de ce fait qu'il est mis en contraste non pas avec le manque de confiance mais avec l'incrédulité (Rom. 4[20] : οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ) et qu'il a souvent pour objet une chose inanimée sur laquelle ne peut pas se porter la confiance, 2 Thess. 2[12-13] (πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, πίστις ἀληθείας), Col. 2[12] (la foi en la puissance de Dieu qui ressuscite le Christ); cf. 1 Cor. 15[2]; Rom. 10[16]; etc.

l'espérance, il est difficile que la foi, si elle est sincère, ne soit pas confiante. La foi et l'espérance sont deux sœurs presque inséparables; quand l'une trébuche l'autre chancelle aussi, et l'on a peine à imaginer un cas où l'espérance défaille seule. Spontanément la foi est confiante, comme l'espérance est fidèle. Mais, si la confiance se surajoute naturellement à la foi des promesses, elle en est plutôt une modalité qu'un élément intrinsèque. Ce qui le prouve, c'est que l'espérance est si souvent énumérée à côté de la foi et qu'elles forment ensemble, avec la charité, le trio des vertus qui demeurent, par opposition aux charismes qui passent[1].

3. Il y a de plus, dans la foi, un double acte d'obéissance : obéissance de la volonté inclinant l'intelligence à accepter le témoignage de Dieu; obéissance de tout l'homme au vouloir divin connu par la révélation. Voilà pourquoi dans saint Paul « croire » et « obéir à la foi » sont deux expressions synonymes : l'incrédulité est décrite comme un manque de soumission, comme une révolte[2]. L'obéissance est un élément si essentiel que sans elle la foi, dont l'objet garde toujours une certaine obscurité et ne force pas l'entendement, ne saurait se produire. A plus forte raison la foi active, la foi normale, qui se traduit par cette demande : *Domine quid me vis facere?* ou par cette autre : *Quid faciemus viri fratres?* contient-elle nécessairement un acte d'obéissance, puisqu'elle renferme le vœu implicite de faire tout ce que Dieu ordonnera : c'est la foi dont la

---

1. Il est possible de découvrir, au fond de tout acte de foi, un sentiment de confiance, mais ce n'est pas la confiance des protestants. Πίστις vient de πείθειν, « persuader, chercher à convaincre » et répond à la voix moyenne πείθεσθαι, « se laisser convaincre ou persuader ». Cette disposition exige nécessairement que le croyant *ait confiance* en celui qui parle, qu'il l'écoute avec *confiance.* Quelques protestants de nos jours expliquent ainsi la *confiance* inhérente à l'acte de foi. Ce n'est plus l'orthodoxie protestante, mais — et cela vaut mieux — c'est l'orthodoxie paulinienne. La *confiance*, entendue de la sorte, n'est pas la foi; elle sert de préliminaire à l'acte de foi : pas plus que l'*espérance* n'est la foi, alors même qu'elle accompagne la foi.

2. Les Actes, 6[7], disent « obéir à la foi » ὑπακούειν τῇ πίστει. Paul parle de « l'obéissance à la foi » εἰς ὑπακοὴν πίστεως, Rom. 1[5]; 16[26]; cf. 15[18]; 6[17]. Le crime des Juifs est de ne pas s'être soumis (οὐχ ὑπετάγησαν, Rom. 10[3]), de n'avoir pas obéi (Rom. 10[16]) à la foi. Cf. Rom. 2[8]; 11[30-31].

charité est la forme, la foi qui opère sous l'impulsion de la charité, la foi qui justifie[1].

Comment cette foi, appelée indifféremment foi de Jésus-Christ, foi au Christ, foi dans le Christ Jésus, ou simplement foi, produit-elle la justification? Paul affirme que l'homme est justifié par la foi (διὰ πίστεως ou πίστει), en vertu de la foi (ἐκ πίστεως), sur la foi (ἐπὶ πίστει) : la première locution désigne le moyen ou l'instrument, la seconde le principe, la troisième le fondement de la justification. Une fois justifié, l'homme continue à vivre *dans* la foi (ἐν πίστει), comme dans une atmosphère surnaturelle dont sa vie a désormais besoin, et *de* la foi (ἐκ πίστεως), comme d'une force dont l'énergie est durable et toujours agissante[2]. Toutes ces locutions désignent déjà une causalité instrumentale de l'ordre moral. Les textes qui suivent nous permettront de spécifier davantage.

Foi et œuvres. — La justification de l'homme par la foi a deux expressions différentes[3]. La plus simple est celle-ci : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. » Le

---

1. Gal. $5^{5.6}$. Voir, ci-après, la note J, p. 255-258.

2. Ἐκ πίστεως (Rom. 1^{17}; $3^{26.30}$; 4^{16}; 5^{1}; $9^{30.32}$ Gal. 2^{16}; $3^{8.11.22.24}$; 5^{5}; cf. Gal. 3^{25}); διὰ πίστεως (Rom. $3^{22.25.30}$; Gal. 2^{16}; $3^{14.26}$; Eph. 2^{8}; $3^{12.17}$; Phil. 3^{9}; 2 Tim. 3^{15}); πίστει (Rom. 3^{28}; 11^{20}; 1 Cor. 1^{24}); ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. 3^{9}); ἐν πίστει (1 Cor. 16^{13}; 2 Cor. 13^{5}; Gal. 2^{20}; 1 Tim. 1^{4}; 2^{15}), etc.

3. Gal. 2^{16} : Εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Rom. 3^{28} : Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

Comme on le voit, ces deux textes ont entre eux d'étroits rapports et ils nous présentent tous les deux, dans le même sens, les trois termes : *justification*, *œuvres de la Loi* et *foi*.

A) *Justification*. Qu'il s'agisse de la justification première, du passage de l'état de péché à l'état de justice, le contexte le prouve clairement dans les deux cas. D'un côté, l'Apôtre a consacré trois chapitres à prouver que tous les hommes, réduits à eux-mêmes ou aux seules ressources de la Loi, sont pécheurs (Rom. 1^{18}-3^{20}, et spécialement 3^{9}); maintenant il examine d'où vient la justice qui exclut le péché (3^{28}; le γάρ des éditions critiques et de la Vulgate n'est point oiseux). De l'autre, Paul rappelle à Pierre le motif qui les a poussés jadis à embrasser la foi; ce motif, c'est que de la foi seule dérive la justice (Gal. 2^{16}) c'est-à-dire, eu égard à la situation, la justice première. On constatera en passant que l'acception protestante « déclarer juste » ne convient ici au verbe δικαιοῦσθαι ni dans un cas ni dans l'autre. En effet Paul ne dit pas que l'homme est justifié par Dieu en vue de la foi (διὰ πίστιν) — car alors on pourrait, bon gré mal gré, recourir à la signification de « déclarer juste »

besoin de l'argumentation, aussi bien que la place des mots, fait tomber l'emphase sur les dernières paroles de cet énoncé qui se résout en deux propositions : L'homme est justifié sans les œuvres de la Loi, indépendamment d'elles (χωρίς) — proposition principale. L'homme est justifié par la foi — proposition incidente. Aussi Luther en traduisant : « L'homme est justifié sans les œuvres de la Loi mais seulement par la foi », outre qu'il dénature les concepts de foi et de justice, commet un contresens et une falsification volontaire. Il reporte l'accent de la phrase sur le mot « foi », dont l'importance n'est qu'accessoire dans cette formule, et il ajoute de son cru le mot « seulement » qui n'est pas dans le texte. On remarquera que l'Apôtre ne

---

— mais il dit que l'homme est justifié par la foi (διὰ πίστεως ou πίστει, datif instrumental); or dans quelle langue cette phrase : « L'homme est *déclaré juste* par la foi » a-t-elle un sens raisonnable?

B) *Œuvres de la Loi.* Personne ne doute qu'il ne soit ici question de la Loi mosaïque; mais un grand nombre de commentateurs catholiques, anciens et modernes, pensent que l'Apôtre parle seulement de la Loi cérémonielle (circoncision, sabbat, etc.) sur laquelle portait la controverse avec les judaïsants. Il nous paraît beaucoup plus probable que Paul, à son ordinaire, désigne la Loi en général, puisqu'il l'oppose à la foi. En effet, il ne pourrait sans se contredire laisser entendre que la Loi morale séparée de la foi a le pouvoir de justifier. Dans ἔργα νόμου, le génitif est possessif (les œuvres qui appartiennent à la Loi) plutôt qu'objectif (qui concernent la Loi) ou subjectif (que la Loi prescrit).

C) *Foi.* S'agit-il de la foi subjective (l'acte de foi) ou de la foi objective (l'économie nouvelle)? La première alternative est favorisée par l'opposition avec les œuvres de la Loi, si l'on entend par là les œuvres faites conformément à la Loi, et par la suite du texte, Gal. 2[16] : *et nos in Christo credimus* (mieux credidimus, ἐπιστεύσαμεν) *ut justificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis.* Néanmoins il semble certain que, si l'Apôtre vise directement l'acte de foi, il a aussi en vue l'Évangile d'où l'acte de foi tire son efficacité. Il désigne les deux économies par ce qu'elles ont de caractéristique (les œuvres et la foi) et ne nie point ici — ce qu'il affirme souvent ailleurs — que les œuvres soient nécessaires dans l'économie nouvelle ou que la foi fût exclue de l'économie ancienne.

C'est pour avoir négligé ce point que certains théologiens protestants s'évertuent à prouver que l'acte de foi n'est pas un ἔργον, un *opus*. Cf. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*[6], 1895, p. 320. Comme la Loi prescrivait aussi des actes intérieurs, ils veulent que la foi ne soit pas un acte, qu'elle soit quelque chose de purement passif. Ils arrivent ainsi à ce beau résultat d'ôter à la foi tout principe moral, toute valeur éthique, et l'on se demande alors quelle part elle peut avoir au renouvellement moral de l'homme et comment elle peut rendre gloire à Dieu (Rom. 4[20] : δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ).

s'occupe pas ici du rôle des œuvres *après* la justification. Qu'elles soient alors nécessaires, cela ressort de sa morale; qu'elles augmentent la justice acquise, on le conclut de ses principes; mais dans la polémique avec les judaïsants le débat roule principalement sur la justification première, c'est-à-dire sur le passage de l'état de péché à l'état de grâce. Les œuvres de la Loi — il faut entendre certainement par là l'observation de la Loi mosaïque — n'en sont ni la cause, ni la condition essentielle, ni même, en soi, l'occasion; et l'on pourrait en dire autant à plus forte raison, d'après les principes les plus élémentaires de la théologie paulinienne, des œuvres naturelles accomplies avant la justification. Mais, notons-le bien, saint Paul ne dit point que la foi soit l'unique disposition requise, et nous savons par d'autres passages qu'elle doit être accompagnée de deux sentiments complémentaires : le repentir du passé et, pour l'avenir, l'acceptation du vouloir divin.

Voici la seconde formule : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, si ce n'est par la foi de Jésus-Christ. » En faisant dire à saint Paul que l'homme n'est pas justifié par les œuvres seules mais par les œuvres jointes à la foi, on aboutirait à un sens diamétralement opposé à sa doctrine et combattu justement par lui chez les judaïsants. La phrase, virtuellement complexe, doit se dédoubler ainsi : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi; (il n'est justifié) que par la foi de Jésus-Christ. » Que la foi de Jésus-Christ soit la foi dont il est l'auteur ou la foi dont il est l'objet — la foi en lui, en sa personne et en sa parole — cela importe peu : dans les deux cas c'est l'ensemble de la révélation chrétienne, l'Évangile, par opposition à la Loi mosaïque. Nous notons, comme précédemment, qu'il s'agit des œuvres antérieures à la justification et que la nécessité absolue de la foi n'exclut pas les autres dispositions requises.

Les preuves de la justification par la foi indépendamment des œuvres sont au nombre de trois : preuve de fait ou d'expérience, preuve théologique et preuve scripturaire.

Preuve de fait. — La première est peu compliquée. Les Galates, convertis de la gentilité, n'avaient jamais observé la Loi de Moïse. Il est donc impossible que l'observation de cette

Loi (ἔργα νόμου) ait influé d'une manière quelconque sur leur justification, soit comme cause, soit comme condition essentielle, soit comme disposition préalable. Cependant il n'est point douteux qu'ils n'aient été réellement justifiés au baptême : ils en ont pour gage le don du Saint-Esprit dont la présence se manifesta alors par des signes extraordinaires, tels que les charismes, et continue à s'affirmer par des prodiges sensibles. Qu'on n'objecte pas — comme le faisaient probablement les judaïsants de Galatie — que la justice venue dans l'homme par la foi s'y perfectionne et s'y consomme par la Loi : car l'auteur de la justification est capable de la conserver et de la parfaire sans aucun secours étranger ; et c'est folie, quand on a commencé par l'Esprit, de vouloir finir par la chair. Pour ne pas saisir une conséquence si claire, il faut que les Galates aient perdu de vue la vertu rédemptrice de la mort du Christ. Paul ne peut attribuer leur égarement qu'à une fascination [1]. Il avait dépeint à leurs yeux, en traits de flamme, l'image du Crucifié. Un regard sur Jésus-Christ, mort pour nous procurer la justice que la Loi n'avait pu donner, devrait rompre le charme. Soutenir la nécessité de la Loi en face du Calvaire, c'est nier la valeur du sang divin et l'efficacité de la rédemption.

Preuve théologique. — Cette dernière considération, simplement indiquée ici, nous conduit à la preuve théologique. Pour en saisir la force, il faut se souvenir que l'Apôtre s'appuie sur deux postulats de toute évidence pour lui et dont l'énoncé revient dans ses lettres sous diverses formes :

1. La justification est un don gratuit que l'homme ne mérite pas et ne saurait mériter.

2. L'homme n'a jamais le droit de se glorifier devant Dieu ou, s'il se glorifie, ce ne peut être que des bienfaits divins [2].

---

1. Gal. 3^{1-5} : τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;

2. Les deux postulats de saint Paul, devenus pour nous des vérités d foi puisqu'ils font partie de son enseignement, sont réunis dans cette courte phrase, Eph. 2^{8-9} : « Gratia enim salvati estis per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus ut ne quis glorietur. » La double incise : *et hoc non est vobis, Dei enim donum est*, doit être considérée comme une parenthèse aux deux extrémités de laquelle *per fidem* et *non*

Cela posé, l'Apôtre raisonne ainsi : La justification par la foi est gratuite et ne permet pas à l'homme de se glorifier; elle remplit donc les deux conditions exigées. La justification par les œuvres ne serait pas gratuite et elle permettrait à l'homme de se glorifier; elle est donc chimérique.

La justification par la foi est gratuite parce que, la foi étant un don de Dieu, tout l'édifice qu'elle soutient est l'œuvre de Dieu. L'acte de foi suppose essentiellement l'appel divin fait au moment propice. Or ces deux choses — l'appel divin et la congruité de l'appel — dépendant exclusivement du bon plaisir de Dieu, la priorité de la grâce, au point de vue ontologique, est indéniable, et Dieu commence toujours avant l'homme l'œuvre du salut de l'homme. Au contraire, la justification que produiraient les œuvres de la Loi ou, d'une manière plus générale, les œuvres faites avant la foi — en admettant qu'elle fût possible — serait le fruit du labeur de l'homme; elle lui serait due comme le salaire est dû à l'ouvrier; il pourrait s'en glorifier comme de son bien. Si les faux justes, les pharisiens, regardent la justice comme placée dans la sphère de leur activité naturelle et se flattent de l'obtenir *ex opere operato,* pour ainsi dire, par l'observation matérielle de la Loi, les vrais justes, Abraham et David, pensent bien différemment. « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Non pas que la foi soit la justice, ni l'équivalent de la justice, mais c'est une disposition que Dieu veut trouver au cœur de l'homme pour lui conférer un bien plus excellent, la justice. David s'écrie : « Bienheureux ceux à qui leurs iniquités sont remises...

---

ex operibus sont mis en contraste, comme à l'ordinaire. Alors le *hoc* se rapporte non pas précisément à *fides* mais à la locution adverbiale *per fidem.* Ce moyen de salut *per fidem* n'est pas de vous, il vient de Dieu, d'où il suit évidemment que la foi est un don de Dieu et une grâce. Faire rapporter le *hoc* à *salvati estis,* avec certains commentateurs, serait attribuer à saint Paul une tautologie : « Gratia salvati estis... et hoc non ex vobis. » — Dans *ut ne quis glorietur* le *ut* (ἵνα) peut être consécutif : « de sorte que personne ne doit se glorifier », ou bien final : « afin que personne ne se glorifie ». En ce dernier cas, ce n'est pas l'intention de Paul qui est indiquée (je dis cela afin que...) mais celle ou une de celles que Dieu avait en vue en établissant l'économie actuelle du salut. Cette intention nous est bien connue par d'autres textes de l'Apôtre, I Cor. 1^{29-31}; Rom. 3^{27} etc.

Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché. » D'œuvres et de mérites, pas un mot. David rapporte tout à la miséricorde. Et voilà ce qui différencie les deux tendances. Le pharisien qui aspire à conquérir la justice de haute lutte la réclame comme une dette. Le croyant, au contraire, ne prétend à rien; il se rend à discrétion; il confesse par son acte même et son indignité et son impuissance; il se tient devant Dieu comme le mendiant devant son bienfaiteur; il donne à Dieu la gloire qu'il se refuse à lui-même.

En résumé : 1. Celui qui obtiendrait la justice par ses propres œuvres ne serait pas justifié par grâce (κατὰ χάριν) mais par droit (κατ' ὀφείλημα); il n'aurait donc pas la vraie justice, la justice de Dieu (δικαιοσύνη Θεοῦ), dont l'élément le plus essentiel est la gratuité.

2. Celui qui est justifié par la foi indépendamment des œuvres est justifié gratuitement, parce que la foi n'a pas de proportion avec la justice et que l'acte de foi, n'étant que le oui de la raison et de la volonté à l'appel divin fait au moment opportun, est par là même une grâce.

3. La nécessité de la foi et des autres dispositions requises ne nuit pas plus à la gratuité de la justice que le geste suppliant du pauvre ne supprimerait la libéralité de l'aumône, même s'il en était la condition nécessaire. Et il y a cette différence que le geste du mendiant est de lui tandis que l'acte de foi est un don de Dieu.

4. Enfin le croyant, par l'aveu de son impuissance et la reconnaissance implicite de la miséricorde divine, s'ôte tout droit à la vaine gloire et glorifie d'autant plus l'auteur de tout bien : *Dans gloriam Deo.*

Preuve scripturaire. — La preuve théologique prépare la preuve scripturaire tirée de l'histoire d'Abraham. Abraham fut justifié et proclamé père des croyants *avant* sa circoncision. Il s'ensuit : premièrement, qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre la circoncision et la justice et qu'on peut être juste sans être circoncis; en second lieu, que la paternité d'Abraham, récompense de sa foi, est également indépendante de la circoncision et peut s'étendre aux Gentils imitateurs de la foi d'Abraham. Dérivant non de la Loi mais de la promesse, non de la chair

mais de l'esprit, elle n'est point l'apanage d'une race; elle est le privilège de tous les croyants.

Qu'Abraham ait été justifié *avant* la circoncision, c'est un fait qui ressort clairement du rapprochement des dates. Au chapitre xv de la Genèse il est dit de lui : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Au chapitre xviii seulement est rapporté le précepte divin de la circoncision pour toute la famille d'Abraham. La justice est antérieure. Pourquoi donc la circoncision? Elle est le signe sensible de l'alliance précédemment conclue et le sceau matériel de la justice octroyée à la foi, dans l'état d'incirconcision.

Pour la paternité spirituelle le raisonnement est à peu près le même. Il fut dit au patriarche : « En toi seront bénies toutes les nations. » Ce n'est pas : « tous les Juifs », ni : « les Juifs seulement », mais toutes les nations de la terre. Les bénédictions promises à Abraham, passant par-dessus le particularisme de la Synagogue, sont aussi étendues et aussi universelles que devait l'être l'Église elle-même. Et ces bénédictions sont accordées sans restriction ni condition aucune, bien avant l'alliance du Sinaï : « Frères, je parle selon l'homme : Quand le testament d'un homme est ratifié, personne ne le tient pour nul et n'y ajoute rien. Or les promesses s'adressaient à Abraham et à sa race. Il n'est pas dit « à ses races », comme s'il y en avait plusieurs, mais au singulier « à sa race », qui est le Christ. Je dis donc : le testament ratifié par Dieu, la Loi venue quatre cent trente ans après ne saurait l'annuler, de manière à réduire à rien la promesse. Car si l'héritage [des bénédictions] vient de la Loi, il ne vient plus de la promesse : or Dieu en a gratifié Abraham en vertu de la promesse. »

Paul et Jacques. — Telle est la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi. De prime abord, celle de saint Jacques semble aux antipodes. Le docteur des nations dit : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi [1] », ou plus énergiquement encore : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi de Jésus-Christ [2]. » Le frère du Seigneur dit : « L'homme est justifié par les œuvres

1. Rom. 3^{28} — 2. Gal. 2^{16}.

et non par la foi seule [1]. » Il y a plus : chacun appuie sa thèse sur le même exemple biblique et sur le même texte de l'Écriture : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice [2]. » Or tandis que Paul tire cette conclusion : « Si Abraham avait été justifié par les œuvres il aurait lieu de se glorifier; mais il n'en est pas ainsi devant Dieu [3] », Jacques conclut à l'opposé : « Abraham notre père ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit à Dieu son fils Isaac? Vous voyez que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres sa foi était consommée [4]. » N'y a-t-il point là opposition irréductible, sinon contradiction flagrante [5]?

Les deux apôtres, tout en se servant des mêmes mots, ne parlent pas des mêmes choses. 1. La foi de saint Paul est la foi concrète, la foi agissante, la foi qui reçoit de la charité son impulsion et sa forme; la foi de saint Jacques est un simple assentiment de l'intelligence, comparable à celui que les démons eux-mêmes prêtent aux vérités évidentes [6]. Il est manifeste que cet acte nécessaire et purement intellectuel ne saurait influer en rien sur la justification de l'homme. — 2. Les œuvres dont parle saint Paul sont les œuvres qui *précèdent* la foi et la justice, principalement les œuvres de la Loi dont il est question dans la controverse avec les judaïsants; les œuvres de saint Jacques sont les œuvres qui *suivent* la foi et la justice, puisqu'il s'adresse à des chrétiens déjà en posses-

---

1. Jac. 2^{24}. — 2. Gen. 15^{6}. — 3. Rom. 4^{2}. — 4. Jac. 2^{21-22}.

5. On sait que Luther promettait son bonnet de docteur à qui lèverait la contradiction. Si, dans ses bons moments, il appelait Jacques un brave homme, quoiqu'un peu borné, il traitait le plus souvent sa lettre d'épître de paille ne contenant pas une syllabe digne du Christ. Calvin est moins sévère : « Nihil continet Christi apostolo indignum, multiplici vero doctrina scatet cujus utilitas ad omnes christianæ vitæ partes late patet. »

6. Jac. 2^{19} : Σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεὸς ἐστίν; καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν. Pour que l'argument porte, il faut suppléer quelque chose. « Tu fais bien de croire en Dieu. [Mais cela ne suffit pas; car] les démons eux-mêmes croient. » Estius explique ainsi la comparaison : « Quemadmodum dæmonibus ad salutem nihil prodest omnis illa notitia quam de rebus divinis habent, quia non adest bona voluntas; ita christiano, quamdiu non studet bonis operibus, fides ad salutem prodesse non poterit. » Il ne s'ensuit pas que la *foi* des démons soit de même nature que la foi informe des pécheurs.

sion de la vie surnaturelle. — 3. La justice dont parle saint Paul est la justice *première*, c'est-à-dire le passage de l'état de péché à l'état de sainteté, comme l'objet même de la polémique et les explications réitérées de l'Apôtre le prouvent surabondamment; la justice de saint Jacques est la justice *seconde*, autrement dit l'accroissement de la justice, le développement régulier de la vie chrétienne. — 4. En trois mots, saint Paul se place *avant* la justification de l'homme, saint Jacques *après;* le premier parle de la foi *vive*, le second d'une foi qui peut être *morte*, qui est en tout cas inactive; l'un déclare à l'*infidèle* que sans la foi il ne peut atteindre la justification, l'autre enseigne au *chrétien* à mettre sa conduite d'accord avec sa foi, car la foi seule ne lui suffit point.

La doctrine de Paul, tirée des profondeurs de sa théologie, dépassait les esprits ordinaires. Il était facile de lui donner un tour paradoxal ou d'en abuser pour mal vivre. On sait que l'Apôtre lui-même dut protester quelquefois contre les fausses interprétations de ses théories. Le frère du Seigneur se proposerait-il, lui aussi, d'obvier aux pernicieuses conclusions que l'ignorance ou la mauvaise foi pourraient déduire de ce principe : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres? En d'autres termes, viserait-il saint Paul et voudrait-il non pas rectifier son enseignement mais l'expliquer, en le présentant sous un nouvel aspect? Beaucoup d'exégètes l'ont cru. L'exemple d'Abraham et le texte de la Genèse, communs aux deux apôtres, ne suffiraient pas à le prouver. Cet exemple et ce texte venaient presque infailliblement sous la plume d'un écrivain juif dès qu'il s'agissait de foi et de justice. Philon consacre au père des croyants un long traité intitulé *Vie du Juste* où se trouve cité plus de dix fois ce même texte, que le Talmud expose avec sa diffusion accoutumée. Ce qui montrerait une allusion voulue et non pas une rencontre accidentelle, c'est le contraste soutenu entre la foi et les œuvres, c'est la terminologie semblable recouvrant des idées différentes, c'est la manière dont saint Jacques formule sa thèse en prenant le contre-pied de la thèse de saint Paul. Quoi qu'il en soit, la polémique de Jacques — si polémique il y a — est dirigée contre les lecteurs peu clairvoyants ou mal disposés de Paul

et nullement contre Paul lui-même dont Jacques, au concile de Jérusalem, avait approuvé solennellement l'évangile sans rien y trouver à reprendre ni à compléter[1].

III. LE ROLE DE LA LOI.

Antilogie. — Les jugements de saint Paul sur la Loi mosaïque sont, à première vue, contradictoires. Tantôt il l'exalte jusqu'aux cieux, tantôt il semble la rabaisser au-dessous de la loi naturelle. La Loi est sainte et spirituelle[2]; elle a pour but de donner la vie[3]; au dernier jour, ceux qui l'observent seront déclarés justes[4]. Elle fut établie par les anges, avec Moïse pour médiateur[5]; elle est une des neuf prérogatives — et non la moindre — des enfants d'Israël[6]. Elle conduit les hommes au Christ[7], qu'elle eut l'honneur de prophétiser[8]. Dans le Christ elle a sa fin et son accomplissement[9]. Enfin, pour résumer tous les éloges, elle n'est pas la Loi de Moïse; elle est la Loi de Dieu[10]. Mais voici la contre-partie. La Loi n'a rien mené à sa perfection[11]; elle est plutôt l'artisan de la colère divine[12]; elle s'est glissée sournoisement derrière le

---

1. Il y a sur ce sujet deux monographies, l'une par un catholique, l'autre par un protestant, qui ne s'éloignent pas beaucoup de nos conclusions: B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (dans *Biblische Studien*, t. III, p. 1-163, Fribourg-en-B., 1897); E. Ménégoz, *Étude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S. Jacques sur la justification par la foi* (dans *Études de théol. et d'hist.* etc., Paris, 1901, p. 121-150).

2. Rom. $7^{12 \cdot 14}$: ὁ νόμος ἅγιος, πνευματικός ἐστιν.

3. Rom. 7^{10} : Εἰς ζωήν, naturellement dans les vues de Dieu, car l'effet a été contraire. Cf. Rom. 10^{5}.

4. Rom. 2^{13} : « Factores legis justificabuntur. » Cf. Rom. 10^{5}; Gal. 3^{12}.

5. Gal. 3^{19} : « Ordinata (διαταγείς) per angelos in manu mediatoris. » Cependant ce mode de transmission a quelque chose d'imparfait.

6. Rom. 9^{4} : Νομοθεσία. Cf. Rom. 2^{13} : « Quid ergo amplius Judæo est? Multum per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei. »

7. Gal. 3^{24} : Παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.

8. Col. 2^{16}. Elle est l'*ombre* de l'avenir (σκιά) dont le Christ est le *corps*.

9. Rom. 10^{4} : Τέλος ne veut dire que « fin, terme » mais le sens d'*accomplissement* ressort du texte précédent. Cf. Mat. 5^{17}.

10. Rom. 7^{22-25}; 8^{7}. — 11. Heb. 7^{19}.

12. Rom. 4^{15} : Lex enim iram operatur

péché pour aggraver la prévarication[1]. Elle donne la connaissance du péché[2], sans la force de l'éviter. Tous ceux qui dépendent de ses œuvres et mettent en elle leur confiance tombent sous le coup de la malédiction[3].

Ainsi la Loi est en même temps un gage de la bonté de Dieu et un précurseur de sa colère. Aujourd'hui, elle est la messagère du ciel et la voie qui mène à la vie; demain, elle deviendra l'arme du péché[4] et un instrument de mort. Elle est impuissante à justifier et pourtant ceux qui l'observent seront déclarés justes. Quel est donc le mot de l'énigme?

Le pourquoi de la Loi. — Nous essayerons de le dire à propos de l'Épître aux Romains. Il ne s'agit ici que de la raison d'être de la Loi. L'Apôtre vient de prouver qu'elle ne contribue en rien à la justification de l'homme; il a montré que si l'héritage des bénédictions messianiques dérive de la Loi il ne peut dériver de la promesse toute gratuite faite au père des croyants, comme l'Écriture l'enseigne. Il poursuit ainsi : « Pourquoi donc la Loi? Elle fut surajoutée en vue des transgressions, jusqu'à ce que vint la postérité héritière des promesses[5]. » De tout temps la doctrine de Paul a paru dure aux exégètes et ils ont tenté de l'adoucir en entendant τῶν παραβάσεων χάριν au sens de : « pour diminuer, réprimer et punir les transgressions ». Mais ils n'ont pas réfléchi que la transgression est la violation d'une loi positive et que par conséquent si la Loi positive n'eût pas été donnée il n'y aurait point eu de

1. Gal. 3[19] : Propter transgressiones posita est (προσετέθη, apposita est, addita est). Rom. 5[20] : Lex subintravit (παρεισῆλθεν, elle est entrée à la dérobée [παρά] en outre de la faute originelle) ut abundaret delictum.
2. Rom. 3[20] : Per legem cognitio peccati. Cf. Rom. 7[7-8].
3. Gal. 3[10] : Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Notez dans saint Paul et saint Jean la force de l'expression εἶναι ἐκ « dépendre d'une chose, y être rivé ».
4. 1 Cor. 15[56] : Virtus peccati lex (son moyen d'action, l'instrument de sa puissance).
5. Gal. 3[19] : Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Dans saint Paul et en général dans le Nouveau Testament, τί équivaut souvent à διὰ τί « pourquoi »; c'est en ce sens que nous le prenons ici, car la phrase suivante exprime moins l'*essence* que le *but* de la Loi. L'autre traduction possible : « Qu'est-ce que la Loi? » cadre donc moins bien avec le contexte.

transgression possible : *Ubi non est lex nec prævaricatio* (παράβασις)[1]. La Loi ne pouvait donc pas avoir pour effet de diminuer ou de réprimer des transgressions qui sans elle n'existeraient pas. Au contraire, elle les fait naître; elle en est à tout le moins la cause occasionnelle, étant donnée la corruption actuelle de l'homme et son penchant au péché. C'est l'enseignement constant de l'Apôtre, qui appelle ailleurs la Loi une force active (δύναμις)[2] du péché et qui dit en propres termes : *Lex autem subintravit ut abundaret delictum.* Loin de diminuer les chutes (παράπτωμα), elle ne pouvait que les aggraver et les multiplier. La raison que Paul en fournit est claire; c'est que la Loi instruit l'homme de ses devoirs sans remédier à sa faiblesse : *Per legem cognitio peccati*[3]. En promulguant le code du Sinaï, Dieu prévoyait les désobéissances dont il serait l'occasion; mais il prévoyait en même temps le parti qu'il tirerait de ces fautes mêmes : réveiller la conscience, humilier le pécheur, le convaincre de son impuissance, lui faire désirer le secours divin. Le bien l'emporte ainsi sur le mal, et Dieu qui ne saurait aimer le mal lui-même se plaît à le réparer et à le rapporter au bien; mais, quand il le permet en vue du bien qui en résulte, l'Écriture dit couramment qu'il le veut et l'ordonne. Saint Paul exprime admirablement ces deux moments de la volonté de Dieu qui passe sur le mal dont il n'est pas l'auteur comme sur un moyen pour atteindre la fin qu'il se propose : « La Loi s'est glissée derrière [le péché] *pour* multiplier les chutes[4] », afin que là où abondait le péché la justice surabondât.

---

1. Rom. 4^{15}. — 2. I Cor. 15^{56}.

3. Rom. 3^{20} : Διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Saint Paul dit non pas γνῶσις mais ἐπίγνωσις « connaissance claire », parce qu'il y aurait une certaine connaissance du péché même sans la Loi. Bien que désignant la Loi de Moïse, νόμου est sans article comme il arrive souvent dans ces locutions prépositives. L'absence de l'article devant ἁμαρτίας peut être due à l'attraction — les autres mots de la phrase étant sans article — ou bien à l'indétermination. Dans ce dernier cas, il ne serait pas question du péché originel seulement mais de tout ce qui est péché.

4. Rom. 5^{20} : Νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Si le ἵνα est consécutif, il ne marque que l'effet produit par l'intervention de la Loi; s'il est final, il exprime une intention de Dieu qui veut la multiplication des chutes comme un moyen pour obtenir une fin digne de lui. Mais il ne

La Loi étant ce qu'elle était ne pouvait durer toujours. Ce n'était qu'un intermède dans le grand drame de l'humanité. Le jour où les promesses se réaliseront elle perdra toute sa raison d'être. La manière dont elle fut donnée le présageait déjà. Moïse en fut le médiateur. Mais la présence du médiateur suppose deux parties contractantes; l'acte qui en résulte est un contrat bilatéral apportant de part et d'autre des droits et des devoirs, dont la stabilité est conditionnelle, puisqu'il peut être résilié d'un consentement commun ou annulé pour violation d'un des deux contractants [1]. Bien différente sera la promesse. Là, Dieu est seul en cause et il n'y a chez lui à craindre ni inconstance, ni oubli, ni infidélité. Il s'engage par serment pour inspirer plus de confiance à l'homme. Sa promesse n'est subordonnée ni au consentement ni au mérite de qui que ce soit; comme elle est absolue et sans conditions, elle sera sans repentance.

Enfance de l'humanité. — Mais ces explications paraissent elles-mêmes contradictoires. Si la promesse est absolue et toute gracieuse, pourquoi cette condition si onéreuse surajoutée après coup? Pourquoi cette charge insupportable qui a écrasé les Hébreux de son poids? « La Loi ne va-t-elle pas contre les promesses de Dieu? » Non, répond l'Apôtre. Elle ne serait contraire aux promesses que si elle donnait les avantages qui font l'objet des promesses [2], ou si elle devait durer encore lorsque le moment des promesses sera venu. Or il n'en est point ainsi. La Loi est incapable de vivifier, elle ne confère pas la justice surnaturelle. D'autre part, elle n'est qu'un état de transition, une étape avant le terme, un épisode

---

veut les chutes que d'une volonté *conséquente*, une fois qu'il les voit arriver par la faute de l'homme.

1. Gal. 3[19-20]. C'est là le sens de l'énigmatique : διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου· ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν.

2. Gal. 3[21] : Lex (ὁ νόμος = la Loi mosaïque) ergo adversus promissa Dei? Absit! (Dénégation énergique dont Paul se sert pour repousser les hypothèses impossibles ou les propositions absurdes). Si enim data esset lex, quæ posset vivificare, vere ex lege esset justitia. La pensée demeure suspendue en apparence parce que l'esprit la complète sans nul effort en ajoutant mentalement : « Et alors la Loi serait réellement contraire aux promesses qui nous annonçaient la justice comme un don gratuit. »

avant le dénouement. Elle n'a pas refoulé l'empire du mal; elle l'a plutôt affermi, mais dans un but tout providentiel : « L'Écriture a enfermé toutes choses sous le péché afin que la promesse qui est par la foi de Jésus-Christ soit donnée aux croyants[1]. » En attendant ce terme, il importait que l'homme ne pût s'échapper, qu'il fût bon gré mal gré conduit aux portes de la foi. Le rude régime de la Loi rendait ce service aux Juifs : « Avant la venue de la foi nous étions gardés prisonniers sous la Loi, étroitement enfermés pour être livrés à la foi qui devait, un jour, se révéler[2]. » La foi devait se révéler à la plénitude des temps. Elle représente l'âge mûr de l'humanité et le régime de la Loi en est par conséquent l'enfance. Cette idée suggère à Paul une double comparaison qui achève de mettre en relief sa pensée. Avant l'avènement du Christ, l'homme était mineur et pupille, et la Loi était son pédagogue et son tuteur.

Le pédagogue antique ne ressemblait guère au précepteur moderne. Esclave fidèle et sûr, souvent fort ignorant, il accompagnait partout son pupille. Il le menait aussi à l'école — en portant ses livres, si l'on tient à ce détail de saint Augustin — et assistait, quelquefois sans y rien comprendre, aux leçons du maître. Sa probité inflexible, qui pouvait servir à former le caractère, contribuait surtout à faire désirer l'adolescence. C'était pour le jeune Romain un jour fortuné que celui où, déposant la bulle d'or avec la robe prétexte, il revêtait la toge virile. Les adieux au *pædagogium,* crayonnés en si grand nombre au pied du Palatin, ne contiennent pas de regrets. Par la rigueur de ses préceptes, la Loi faisait désirer le libérateur; par ses prophéties de plus en plus claires, elle permettait de le reconnaître d'avance; elle y préparait les cœurs en les maintenant, presque malgré eux, dans le monothéisme : c'est ainsi qu'elle conduisait au Christ qui est son terme et sa fin[3].

---

1. 3^{22} : Sed [il n'en est pas ainsi, car] conclusit Scriptura omnia sub peccato (l'Écriture a montré que *tous* les hommes, Juifs et Gentils, sont asservis au péché), ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus.
2. 3^{23}. La foi désigne ici l'Évangile comme économie nouvelle opposée au régime de la Loi.
3. Rom. 10^{4} : τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην.

État de servage. — « Tant que l'héritier est en bas âge, il ne diffère en rien d'un serviteur, bien qu'il soit le maître de tout : il est soumis aux tuteurs et aux intendants jusqu'au temps marqué par le père. De même, vous aussi, quand vous étiez petits enfants, vous étiez soumis comme des esclaves aux rudiments du monde. Mais, la plénitude des temps venue, Dieu envoya son Fils pour délivrer ceux qui étaient sous la Loi, pour nous conférer la qualité d'enfants [1]. » Les siècles qui précédèrent l'avènement du Christ étaient pour le genre humain l'âge de la minorité. Les hommes étaient héritiers en vertu des promesses messianiques, car ces promesses étaient un testament concernant les Gentils aussi bien que les Juifs et l'Évangile est leur héritage commun; mais, pour entrer en possession de leur patrimoine, Juifs et Gentils devaient attendre la majorité du monde. Jusque-là ils étaient asservis à des institutions rudimentaires, qui cependant les préparaient à un état plus parfait et les y conduisaient par degrés. On se demande si l'Apôtre se représente le testateur comme vivant ou comme mort. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Du vivant de son père, le pupille ne serait ni héritier, ni propriétaire, ni sous la dépendance d'avoués et de tuteurs. On objecte que le droit romain ne laissait pas au testateur la faculté de fixer l'âge de l'émancipation; mais Paul fait abstraction du droit romain, il s'en tient au droit naturel qui, ne liant pas aussi strictement la volonté du testateur, lui paraît plus apte à figurer le libre décret divin. Encore n'est-on pas bien sûr que le droit romain, surtout dans les provinces, fixât avec la dernière rigueur l'âge légal de la majorité. Quoi qu'il en soit, le libre choix du père doit entrer en ligne de

---

1. Gal. 4[1-5]. Le parallèle se poursuit avec beaucoup de symétrie :

Quanto tempore heres *parvulus* est,	Nos cum essemus *parvuli*,
nihil differt a *servo*,	eramus *servientes*,
sed *sub tutoribus et actoribus* est,	*sub elementis* mundi;
usque ad *præfinitum tempus* a patre,	at ubi venit *plenitudo temporis*,
cum sit *dominus* omnium.	ut *adoptionem filiorum* reciperemus.

compte, parce que la plénitude des temps qui met fin à l'enfance de l'humanité dépend du bon plaisir de Dieu.

On n'est pas d'accord non plus sur le sens des *elementa mundi* (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) auxquels les hommes, avant la venue du Christ, étaient asservis. En comparant attentivement Paul avec lui-même nous ne doutons point qu'il ne désigne par là les institutions rudimentaires, produit d'une révélation encore imparfaite ou de l'instinct religieux, qui régissaient Juifs et Gentils avant l'économie évangélique [1]. L'apparition du Christ les délivre également, mais d'une façon différente : elle ôte aux Juifs le joug de la Loi, elle confère à tous la filiation adoptive (τὴν υἱοθεσίαν) qui avait été promise à tous les enfants spirituels d'Abraham sans distinction de race, mais dont les Juifs étaient de fait les dépositaires. Maintenant, plus de différence : Juifs et Gentils atteignent à la fois « la plénitude des temps »; ensemble ils sont émancipés et appelés à revendiquer leurs droits d'héritiers.

Une allégorie scripturaire achève d'éclairer la pensée de Paul. Il voit dans les deux épouses d'Abraham la figure des deux Testaments. Agar, l'esclave, représente la Synagogue; Sara, la femme libre, est l'emblème de l'Église. Agar enfante *selon la chair*, conformément aux lois de la nature, un fils

---

1. L'expression revient quatre fois seulement dans saint Paul et toujours, ce semble, dans le même sens :

I. Gal. 4[3] : ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι.
II. Gal. 4[9] : πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα.
III. Col. 2[8] : κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.
IV. Col. 2[20] : εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου.

De ces quatre textes il ressort avec évidence que « les éléments du monde » ne sont pas les éléments matériels, comme dans 2 Pet. 3[10-12], ni les corps célestes, suivant une acception qu'on rencontre chez quelques écrivains profanes, mais des doctrines ou des institutions élémentaires, comparables à l'alphabet (στοιχεῖα) qu'on enseigne aux enfants. D'après Gal. 3[4], les Juifs et les Gentils (ἤμεθα) étaient asservis à ces éléments avant la venue du Christ. D'après Gal. 4[9], les Gentils en se soumettant au joug de la Loi reviennent de nouveau (πάλιν) à ces éléments, qui embrassent donc les institutions mosaïques et les coutumes religieuses des païens. D'après Col. 2[8], ces « éléments du monde » sont opposés au Christ et enfin, d'après Col. 2[20], dans le baptême nous mourons spirituellement à ces « éléments » comme nous mourons à la Loi et en général au vieil homme.

esclave comme elle; Sara enfante *selon l'esprit,* en vertu d'une promesse miraculeuse, un fils qui doit être libre comme elle. C'est un principe universel de droit que les fils partagent la condition de la mère. Par suite, le Sinaï dont Agar était le symbole ne donnera naissance qu'à des esclaves; la céleste Jérusalem, l'Église figurée par Sara, ne mettra au monde que des hommes libres. L'allégorie est transparente. Les Juifs, comme Ismaël, sont bien des enfants d'Abraham selon la chair mais, pas plus qu'Ismaël, ils ne sont les vrais héritiers d'Abraham. Les chrétiens, comme Isaac, sont les descendants d'Abraham selon l'esprit et, comme Isaac, ils héritent des promesses et des bénédictions spirituelles. Il en résulte que les judaïsants de Galatie qui veulent être sous la Loi, malgré les indications de la Loi elle-même, retournent en arrière, renoncent à leurs privilèges et se mettent dans le cas d'être exclus du patrimoine de leur père, comme leur prototype Ismaël.

L'Apôtre appelle *allégorie* cette application exégétique : ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. Il ne parle certainement pas de l'allégorie proprement dite qui supprimerait la réalité du récit de la Genèse pour ne lui laisser qu'un sens figuré. Veut-il désigner un *type* biblique (τύπος) que l'Esprit-Saint aurait eu en vue en inspirant ce récit? Il faudrait l'admettre si l'on regar-

---

1. Gal. 4[21-31]. Rapports allégoriques.

Les deux épouses d'Abraham.	Les deux Testaments.
Agar la servante enfante en Arabie un esclave selon la chair.	La Synagogue esclave enfante au Sinaï des esclaves selon la Loi.
Sara la femme libre enfante pour Sion un homme libre en vertu de la promesse.	L'Église libre enfante pour le ciel des hommes libres par le moyen de la foi.

Les colonnes verticales contiennent respectivement des notions de même ordre : d'un côté le type, de l'autre l'antitype, si l'on admet le sens spirituel proprement dit; ou bien d'un côté le fait biblique, de l'autre l'application oratoire (allégorie), si l'on se contente du sens accommodatice. — Les lignes horizontales présentent les divers éléments du sens typique ou du sens accommodatice; les idées placées en regard ont entre elles un rapport d'affinité (συστοιχεῖ, Vulgate : *conjunctus est*).

dait son développement comme un argument scripturaire destiné à prouver que le chrétien n'est plus sous la Loi; et il y aurait encore à se demander quelle est la part du type et celle de l'accommodation, car il est difficile de croire que l'intention du Saint-Esprit s'étendît à tous les détails de l'antitype. Mais Paul n'est-il pas aussi orateur et une comparaison, une analogie, un rapprochement, n'ont-ils pas souvent plus de force, pour mettre une vérité en lumière, que l'argument théologique le plus sec et le plus serré? S'il en est ainsi, pourquoi lui refuserions-nous le droit que nous reconnaissons à tout orateur de tirer d'un texte biblique des applications accommodatices?

Avec cette allégorie s'achève le développement dogmatique. L'Épître aux Galates a cela de particulier que la morale fait corps avec le dogme : elle en est le corollaire immédiat. Paul termine donc par un ardent appel à la liberté du Christ [1]. Mais cette liberté de l'Évangile ne doit pas dégénérer en licence et il ne faut pas secouer le joug de la Loi pour tomber sous celui de la chair [2]. Tel est le dernier mot de l'Apôtre et la conclusion de l'Épître.

---

1. Gal. 5^{1}. Les nombreuses variantes de ce texte n'en changent pas substantiellement le sens. On peut lire : « Qua libertate Christus nos liberavit, state et nolite iterum jugo servitutis contineri », ou, en coupant autrement : « Non sumus ancillæ filii sed liberæ : qua libertate Christus nos liberavit. State », etc. La leçon grecque la plus autorisée est : Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε, au lieu de Τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν ᾗ Χριστός κτλ. du texte reçu.

2. Gal. 5^{13} : « Vos enim in libertatem (ἐπ' ἐλευθερίᾳ = *pour* [jouir de] la liberté) vocati estis fratres : tantum ne libertatem in occasionem detis carnis (mieux *carni* : τῇ σαρκί), sed per charitatem Spiritus servite invicem. » Suit l'énumération des œuvres charnelles (opera carnis) et des fruits de l'Esprit (fructus Spiritus), Gal. 5^{19-24}.

NOTE J. — LA FOI QUI JUSTIFIE

I. FOI PROTESTANTE.

Il est très difficile de dire ce que les réformateurs du XVIe siècle entendaient par la « foi qui justifie », car on ne trouve chez eux ni définitions précises ni surtout notions uniformes. Ils s'accordaient seulement à repousser la doctrine catholique; ils niaient que la foi *informe* soit une vraie foi et que la foi doive son pouvoir de justifier à la charité qui l'informe. La charité, d'après eux, était bien un fruit de la foi, mais elle venait après la justification et ne pouvait exercer aucune causalité sur elle. On trouvera dans Bellarmin, *De justific.*, I, 4, ou dans Möhler, *Symbolik*, I, III, 16, les textes des coryphées de la Réforme qui laissent une forte impression d'obscurité et d'incohérence. Les réformateurs s'accordaient tous à exclure de la foi qui justifie, la charité, la contrition et toute autre disposition intérieure; peut-être l'article IV de la Confession d'Augsbourg était-il assez vague pour être souscrit par la plupart d'entre eux : « Homines gratis justificantur propter Christum per fidem, cum credunt in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit »; mais, comme ils voulaient éliminer de l'acte de foi l'élément intellectuel, tout en lui laissant néanmoins la certitude, leur embarras pour définir clairement leur foi spéciale était extrême. S'ils disaient avec Calvin, *Institut.*, III, II, 7 : « Fides est divinæ erga nos benevolentiæ firma certaque cognitio, quæ gratuitæ in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur », ils avaient besoin de longues explications pour faire comprendre qu'un tel acte partît du cœur et non de l'intelligence et ils ne savaient comment expliquer la réalité de cette foi dont l'objet, au moment où il était perçu comme existant, n'existait pas encore. S'ils préféraient la définition de Luther; « Fides est certa, altissimeque animo insidens, divinæ bonitatis et gratiæ, per verbum Dei cognitæ atque manifestæ, fiducia », ils écartaient bien l'intelligence, mais il leur était dès lors impossible de dire comment cette confiance non intellectuelle était certaine; et il leur fallait admettre les conséquences profondément immorales devant lesquelles Luther ne reculait pas : « Vides quam dives sit homo Christianus; etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis nisi nolit credere »; ou encore (Lettre à Mélanchthon) : « Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo. » On fait remarquer, il est vrai, qu'au moment où Luther écrivait cette lettre (1521) son état d'excitation nerveuse atténuait fort sa responsabilité.

Nous n'avons pas le droit d'attendre des théologiens protestants de nos jours plus de clarté ni plus de précision. La plupart, même de ceux qu'on pourrait croire disposés à s'émanciper de l'orthodoxie luthérienne, considèrent la confiance comme l'élément unique ou principal de la foi : « Il n'est aucunement douteux, dit Beyschlag (*Neutest. Theol.*[2], t. II, p. 178), que la notion fondamentale de πίστις ou de πιστεύειν ne soit la confiance. » Et il voit un exemple frappant de cette acception dans 1 Cor. 13[7] (ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει)! On remarque cependant, chez un grand nombre d'entre eux, le souci d'éviter ce que la notion protestante

de la foi a de trop choquant ou d'ouvertement contraire à l'Écriture. Ainsi B. Weiss (*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*[6], p. 321-323) unit la confiance à l'adhésion intellectuelle et entend surtout par *confiance* celle qu'on témoigne à Dieu en croyant à sa parole. Cf. Simar, *Theol. des heil. Paulus*[2], p. 215-216. Ce sont peut-être les rationalistes qui maintiennent avec le moins de ménagements la notion de la foi luthérienne.

La foi la plus *protestante* semble être celle que Baur définit ainsi : Comme principe de justification, la foi est la persuasion fondée sur Jésus-Christ, que ce qui n'est pas est néanmoins (Der Glaube als das Princip des δικαιοῦσθαι ist die im Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung dass, was an sich nicht ist, dennoch ist), *Paulus der Apostel Jesu Christi*, 1845, p. 545. C'est la négation pure et simple du principe de contradiction. Baur se demande avec stupeur quelle influence un pareil acte peut avoir sur notre salut. Il y a là en effet de quoi rêver. — Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 1874, p. 166, définit la foi « le plein accomplissement de la volonté divine, non pas de la volonté qui commande mais de la volonté qui donne (?) ». — Pour Ritschl, *Die christiche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*[3], 1889, III, 558, « la foi au Christ n'est pas la croyance à son histoire, ni l'assentiment de l'esprit à un credo quelconque »; croire au Christ c'est croire « dass man den Werth der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes, in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss ist ». Quel sphinx devinerait cette énigme? — Mais le galimatias peut encore aller plus loin : « La foi est une prise de possession recevante, laquelle cependant est d'abord rendue possible par la réception de la grâce préparée en Dieu avant toute réception (ein empfangendes Nehmen, welches aber selbst erst durch das Empfangen der vor allem Empfangen in Gott fertigen Gnade möglich ist). » Fricke, *der paulinische Grundbegriff der* δικαιοσύνη θεοῦ, 1887, p. 26. — Il ne faut pas s'étonner si, du côté protestant, les définitions de la foi qui justifie manquent de clarté; car, selon Fricke, p. 29, la pensée de Paul est si difficile que très peu d'hommes l'ont saisie et qu'avant Luther elle était oubliée depuis mille ans. Au jugement de M. Harnack, durant les cent vingt ans qui suivirent la mort de Paul, seul l'hérétique Marcion l'a comprise et encore l'a-t-il mal comprise.

II. FOI CATHOLIQUE.

En regard de ces fluctuations, dont tout ce qu'on peut dire de moins défavorable c'est qu'elles donnent l'impression de l'incohérence, il ne sera pas inutile de mettre la doctrine constante de l'Église catholique au sujet de la foi qui justifie :

1. *La foi qui est le principe du salut*, a été ainsi définie au concile du Vatican, *Sess.* III, *cap.* 3 : « Virtus supernaturalis, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. » Le concile de Trente avait dit déjà, *Sess.* VI, *cap.* 8 : « Per fidem ideo justificari [dicimur], quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis... gratis autem justificari ideo [dicimur], quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam

justificationis gratiam promeretur. » Cette déclaration est ainsi expliquée par Tolet : « Concilium Tridentinum (sess. VI) fidei justitiam a Paulo tribui declarat, non quia sola ipsa peccatorem disponat, sed quia ipsa est initium, fundamentum et radix cæterarum dispositionum. Initium quidem dicitur quia ipsa præcedit; nisi enim peccator peccasse se contra Deum, et per Christum sibi justitiam oblatam credat, nec sperat, nec diligit, nec peccasse dolet; fides ergo initium est. Fundamentum autem dicitur quia ipsi cæteræ innituntur; ablata namque fide cætera corruunt nec subsistere possunt; cæteris vero ablatis non continuo fides destruitur, sicut ablato fundamento ædificium ruit, non autem e contrario, ædificio destructo, fundamentum eruitur. Radix autem dicitur quia ad cæteras producendas ipsa concurrit, non quod necessario consequantur fidem, nec quod sola fides sine adjutorio supernaturali eas inducat, sed quod ex parte ad actus tales producendos concurrat una cum auxilio divinæ gratiæ. Est etiam particularis causa præter has quod fidei justitia tribuitur, quia nempe in ipsa magis manifestatur hominem non propria virtute sed Christi merito justificari. Sicut enim in adspectu in serpentem Deus posuit sanitatem in deserto quia adspectus magis indicabat sanari homines virtute serpentis non operis alicujus proprii aut medicinæ alicujus; ita fides ostendit justificari peccatores virtute et merito Christi in quem credentes salvi fiunt, non propria aliqua ipsorum virtute aut merito. » — Tolet, *In Epist. ad Roman.* III, 21.

Les trente-trois canons de la VI[e] session — sauf les trois premiers qui renouvellent la condamnation portée autrefois contre les pélagiens — frappent d'anathème les doctrines protestantes relatives à la justification, à l'inamissibilité de la justice, à la nécessité et au mérite des œuvres. *Can.* 9 : « Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; A. S. » — *Can.* 11 : « Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; A. S. » — *Can.* 12 : « Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur; A. S. » Les deux canons suivants condamnent deux conceptions encore plus déraisonnables de la foi qui justifie, laquelle consisterait dans la certitude de la rémission des péchés. Ici la contradiction est flagrante; car la certitude de la rémission des péchés, qui est une condition essentielle et préalable de la rémission des péchés, suppose nécessairement, pour n'être point une illusion et une chimère, que les péchés sont déjà remis.

2. *La foi dont la charité est la forme et qui opère par la charité* ajoute à la foi décrite ci-dessus un élément nouveau. L'Apôtre vient de dire (Gal. 5^4) : « Vous qui cherchez dans l'observation de la Loi la justification (ou, pour mieux dire, un accroissement de justice : οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε), vous êtes séparés du Christ [vous n'avez plus rien de commun avec le Christ], vous êtes déchus de la grâce. » Il poursuit en accentuant le contraste entre les Galates dévoyés et les fidèles qui ont les vrais sentiments du christianisme : « Car nous, sous [l'influence de] l'Esprit, nous attendons de la foi l'espérance de la justice », ἡμεῖς γὰρ Πνεύματι [ou πνεύ-

ματι, ce qui revient au même] ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Ces derniers mots ne peuvent pas se traduire par : « Nous avons l'espérance »; il faut leur laisser leur sens naturel, comme dans le passage tout à fait semblable (Tit. 2[13]) : προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Il en résulte que ἐλπίς n'est pas subjectif (espoir) mais objectif (chose espérée). A son tour l'expression ἐλπὶς δικαιοσύνης ne peut être en aucune façon un génitif d'apposition (la justice espérée) si l'on entend par justice la *justice première*, puisque saint Paul parle expressément des vrais justes. Par conséquent ou bien δικαιοσύνη exprime une augmentation de justice — et l'on obtient ainsi une idée qui cadre bien avec la prétendue perfection de justice que les judaïsants attendent de l'observation de la Loi — ou bien, ce qui est plus généralement admis, c'est un génitif possessif : « les biens que la justice espère ». En tout état de cause, c'est *de la foi* (ἐκ πίστεως) que nous attendons soit le progrès de la justice, soit la récompense de la justice. L'Apôtre en donne cette raison : Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Abstraction faite des controverses, pour le chrétien et conformément aux vrais principes du christianisme (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), la circoncision n'est rien, non plus que l'incirconcision, la foi seule peut quelque chose (ἰσχύει τι) à condition d'être unie à la charité. On a discuté beaucoup et trop sur la question de savoir si ἐνεργουμένη est *passif* (la foi activée, mise en œuvre par la charité), comme le veulent l'usage profane, les Pères grecs en général et un grand nombre de commentateurs, ou *moyen* (la foi qui opère par la charité, qui agit grâce à elle), comme le pensent, d'accord avec l'usage ordinaire du Nouveau Testament, les Pères latins et la plupart des commentateurs modernes. Dans un cas comme dans l'autre, la foi n'agit qu'en vertu de son union avec la charité et parce qu'elle tire d'elle son efficacité. « Juxta Apostolum (dit Palmieri, *Comment. in Gal.*, 1886, p. 207) fides quæ valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, conjuncta proinde charitati et ab ea formata : atqui fides, quæ justificat, est certe fides quæ plurimum valet in Christo, cum nos eidem conjungat : ergo fides justificans est fides formata charitate. Neque Protestantes unquam rationem reddent cur charitas non requisita ad justificandum, requiratur ad conservandam justitiam, aliis verbis, cur, si justus fio sola fide, nequeam perseverare justus, sola perseverante fide. » On est surpris de voir les protestants répéter toujours l'objection que si la charité est la *forme* de la foi, elle est une partie essentielle de la foi. S. Thomas a réfuté par avance cette argutie : « Non dicitur esse forma fidei charitas per modum quo forma est pars essentiæ, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum. » *De Verit.* qu. XIV, a. 5 ad 1. Tous les théologiens catholiques s'expriment de la même manière.

Il y a sur ce sujet une importante monographie de J. Wieser (*Pauli apost. doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874) mais nous n'osons la recommander, parce que l'auteur fait trop penser Paul selon les catégories scolastiques et qu'il ne nous paraît pas avoir toujours saisi le sens de l'Apôtre. Au contraire, l'étude de B. Bartmann (*St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, 1897, dans *Biblische Studien*, t. II, fasc. I) mérite d'être lue.

CHAPITRE II

L'ÉPITRE AUX ROMAINS

PREMIÈRE SECTION

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. OCCASION ET IDÉE GÉNÉRALE DE L'ÉPITRE.

But de l'Épître. — Depuis longtemps déjà le regard de l'Apôtre se fixait sur Rome. Un véhément désir d'y visiter la petite église naissante harcelait son esprit. « Il faut que je voie Rome[1] », se disait-il sans cesse. Ce n'était point l'espèce de fascination que la capitale du monde exerçait sur les provinciaux et sur les étrangers. Une voix intérieure l'y poussait irrésistiblement[2]. Toujours sa tactique avait été de s'attaquer aux grandes villes, d'y frapper le paganisme au cœur, persuadé que tôt ou tard, en vertu de cette force d'attraction qui les fait à la longue graviter autour des métropoles, les campagnes suivraient. Peut-être pressentait-il, par un instinct surnaturel, que le centre de l'univers était marqué d'avance pour être le centre de l'Église. Et puis il lui semblait que son œuvre en Orient était finie. L'Évangile solidement implanté à Antioche, à Corinthe, à Éphèse, dans les principales cités de la Galatie et de la Macédoine, le reste n'était plus qu'affaire de temps. La semence était jetée; elle lèverait d'elle-même au souffle de la grâce : à d'autres de recueillir la moisson. Lui, il a prêché la bonne nouvelle de Jérusalem aux confins de l'Illyrie; il n'y a plus de place pour lui en ces immenses régions[3]. Les

---

1. Act. 19^21; Rom. 1^11-15; 15^23. — 2. Act. 23^11. — 3. Rom. 15^19-23.

menées des judaïsants, le péril des Galates, les désordres de Corinthe, la sollicitude de tant d'églises exposées à la séduction, l'ont retenu jusqu'ici. Maintenant il est libre et son plan est arrêté : après avoir porté aux saints de Jérusalem le produit des collectes, il verra Rome. Et, par delà Rome, l'Espagne avec les mystérieux confins de l'Occident, tout un monde inconnu à conquérir au Christ, sollicitent son zèle.

Paul roulait ces pensées dans son esprit pendant l'hiver qu'il passa à Corinthe, au sein de la turbulente chrétienté revenue à résipiscence. Il attendait pour partir l'ouverture de la navigation, aux premiers jours de mars[1]. Une femme de Cenchrées, port voisin de Corinthe, se rendait directement à Rome. Il lui confia une lettre où il exposait sa doctrine sur les rapports de la foi et de la Loi, de la nature et de la grâce, avec plus d'ampleur qu'il ne l'avait fait dans l'Épître aux Galates. Cette dernière Épître où le sentiment déborde, où la passion bouillonne, n'a pas la marche méthodique et la calme sérénité qui conviennent à son présent dessein. Il la prendra pour canevas; mais il médite d'aller plus loin et de monter plus haut : au delà d'un épisode transitoire, au-dessus d'une controverse locale.

Les humbles commencements de l'église de Rome sont fort obscurs. La foi, apportée par des émigrants des provinces ou des pèlerins de Jérusalem, se propagea de proche en proche, sourdement et sans bruit, dans ce sol éminemment favorable aux cultes exotiques et à tous les genres de prosélytisme. L'Église y naquit-elle, comme presque partout ailleurs, au sein de la Synagogue? C'est possible, probable même. On a vu dans les troubles qui donnèrent lieu à l'expulsion des Juifs, vers l'an 49, l'indice d'une rupture violente entre la Synagogue et l'Église et le mot de Suétone semble fournir quelque appui à cette hypothèse[2]. Toujours est-il qu'au moment où Paul

1. Son intention était de se rendre en Syrie par mer (Act. 20³), afin d'arriver à Jérusalem pour la Pâque. Mais le soulèvement (ἐπιβουλή) des Juifs contre lui l'obligea de gagner par la voie de terre Jérusalem, où il ne parvint qu'à la Pentecôte.

2. *Claude*, 30 : « Claudius Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit. »

écrivait, la communauté chrétienne était mixte mais avec un élément non-juif prépondérant[1] : il a fallu l'apriorisme de l'école de Tubingue pour le nier. On peut admettre seulement qu'un certain nombre de néophytes venus de la gentilité avaient subi, à divers degrés, l'influence juive avant leur conversion. Cette particularité les exposait davantage au péril judaïsant; mais on ne peut pas dire que les adversaires de Paul eussent déjà noué leurs intrigues. Rien ne sent la polémique directe; rien n'annonce la présence d'ennemis agissants. Ces scrupuleux qui distinguent entre mets et mets, entre jour et jour, peuvent être et sont sans doute des Juifs ou des prosélytes convertis. Mais, au lieu de lancer contre eux l'anathème, l'Apôtre leur assure de la part des frères la tolérance et le support[2]. Que nous sommes loin des judaïsants de Galatie! S'il y a des dangers, c'est pour l'avenir et la solennelle mise en garde contre les fauteurs de troubles[3], ou pour mieux dire l'Épître entière, a pour but de les conjurer.

Impersonnelle comme l'Épître aux Éphésiens, bien qu'à un degré moindre, elle a presque l'allure d'un traité de théologie. Mais ce serait une grande erreur d'y chercher le résumé de la doctrine de Paul. Saint Paul suppose toujours chez ses cor-

---

1. Cf. Rom. $1^{5-6.13-15}$; 11^{13}; 15^{15-16}. Ces passages, entre plusieurs autres, sont décisifs. Quand l'Apôtre s'adresse en général à ses auditeurs il les appelle *Gentils* (ἔθνη) 1^{13}, 11^{13}; il fonde son droit à leur écrire sur sa qualité de docteur des Gentils $1^{5.14}$, 15^{16}. Au contraire, dans les trois chapitres IX-XI, il parle des Juifs à la troisième personne. Les *faibles dans la foi*, 14^{1}, ces scrupuleux que retient encore la crainte de manquer à la Loi mosaïque ne sont qu'une petite fraction, que les frères doivent supporter patiemment, 15^{1}; ils ne donnent pas le ton à la communauté. Le texte cité à l'encontre (4^{1} : Abraham notre ancêtre selon la chair) s'explique naturellement comme 1 Cor. 10^{1}, où Paul s'adressant aux Corinthiens, qui étaient certainement Grecs, appelle les anciens Hébreux οἱ πατέρες ἡμῶν. Le passage 7^{1-6} offre une difficulté plus sérieuse. Paul dit à ses lecteurs qu'ils sont morts à la Loi 7^{4} (ὑμεῖς), délivrés de la Loi 7^{6} (κατηργήθημεν, noter le changement de personne), ce qui suppose un état antérieur de sujétion. Mais, outre que saint Paul s'adresse quelquefois aux minorités comme si elles étaient l'ensemble, la Loi mosaïque avant le christianisme avait des prétentions même sur les Gentils, puisque c'était alors la seule institution religieuse sanctionnée de Dieu et donnant droit à la filiation théocratique.

2. Rom. 14^{1}-15^{1}. — 3. 16^{17-18}.

respondants les bases du christianisme; il ne revient pas sur le credo ou n'y revient que par voie d'allusion. L'Épître aux Romains n'est donc pas un catéchisme, comme les protestants d'autrefois affectaient de le croire : ce n'est qu'une thèse, fondamentale, il est vrai, qui peut s'appeler, en un sens restreint, l'évangile de Paul, mais n'en constitue réellement que la première moitié.

Thèse de l'Épître. — Du moment que c'est une thèse, il importe beaucoup d'en trouver l'énoncé; et heureusement, pour une fois, les exégètes sont d'accord. L'idée centrale réside en ces mots placés immédiatement après l'entrée en matière : « Je ne rougis pas de l'Évangile; car il est la force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et du Grec. En effet la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi [1]. » Il se dégage de cette phrase complexe plusieurs vérités capitales : 1. Universalité du salut dans les vues de Dieu qui destine l'Évangile à tous les hommes et par l'Évangile les invite tous à la foi, c'est-à-dire au salut. — 2. Égalité de tous, Juifs et Gentils, par rapport aux conditions du salut, avec une certaine priorité de fait et de droit en faveur des Juifs. — 3. Lien naturel et, en ce qui touche Dieu, nécessaire entre la justification et la glorification, entre le point de départ et le point d'arrivée. — 4. Justice de Dieu communiquée à l'homme par la foi de Jésus-Christ, à l'exclusion de la nature laissée à elle-même et de la Loi mosaïque. On peut dire en gros que les quatre premiers chapitres sont le commentaire de cette dernière proposition; les quatre suivants développent l'avant-dernière; les chapitres IX-XI répondent à l'objection tirée de l'incrédulité des Juifs, à l'apparente violation de leur prérogative. Enfin l'universalité du salut dans les desseins de Dieu est supposée partout, affirmée plusieurs fois, sans être l'objet d'un développement spécial. La fin est consacrée, comme à l'ordinaire, aux applications parénétiques et aux salutations.

On le voit, l'intérêt et aussi la difficulté se concentrent sur

---

1. 1^{16-17}. Voir H. Denifle O. P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom. 1^{17}) *und Justificatio*, Mayence, 1905.

cet énoncé : La justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ. Nous avons parlé dans l'Épître aux Galates de la justification par la foi; il nous reste à examiner le tour spécial que l'Apôtre imprime à sa thèse en remplaçant la justification par la justice de Dieu. On ne saurait nier que la justice de Dieu ne désigne le plus souvent un attribut divin et quelques rares exégètes l'entendent ici de même. La justice de Dieu serait sa sainteté, ou sa fidélité, ou sa résolution de ne pardonner à l'homme qu'avec une satisfaction proportionnée à l'offense. C'est, dit-on, le sens ordinaire dans l'Ancien Testament; c'est aussi quelquefois le sens dans saint Paul[1]. De plus, l'opposition entre la colère de Dieu qui se révèle du haut du ciel et la justice de Dieu qui se révèle dans l'Évangile nous invite à concevoir une justice qui fasse pendant à la colère, par conséquent la justice immanente de Dieu.

Ces arguments ont quelque force, mais ils sont contrebalancés par des raisons plus nombreuses et plus convaincantes. On ne saurait méconnaître le parallélisme d'idée et d'expression entre notre texte et le passage suivant de l'Épître aux Philippiens : « N'ayant pas ma justice qui vient de la Loi, mais celle qui vient de la foi de Jésus-Christ, la justice de Dieu appuyée sur la foi[2]. » La justice qui viendrait de la Loi, sans l'appoint de la grâce, si elle était possible, serait la propriété absolue de l'homme et celui-ci pourrait, en toute rigueur, l'appeler sa justice; mais cette justice ne saurait plaire à Dieu qui n'aime en nous que ce qu'il y a mis; au contraire, la justice qui vient de Dieu, tout en étant le bien de l'homme à qui elle est donnée et qui la possède réellement, appartient aussi à Dieu dont elle dérive. Même sans sortir de notre texte, la citation d'Abacuc ne peut évidemment convenir qu'à une

1. Rom. 3^{5} (εἰ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν); 3^{25-26} (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Dans tous les autres cas, il s'agit de la justice divine qui est dans l'homme; ou du moins le sens est discutable.

2. Phil. 3^{9} : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Ici la *justice de Dieu* est décrite par ses cinq caractères : 1. Elle n'est pas la propriété exclusive de l'homme (μὴ ἔχων ἐμὴν δ.). — 2. Elle ne vient pas *de* la Loi (ἐκ νόμου). — 3. Elle est produite *par* la foi de J.-C. (διὰ πίστεως). — 4. Elle dérive *de* Dieu (ἐκ Θεοῦ). — 5. Elle continue à s'appuyer *sur* la foi (ἐπὶ τῇ πίστει).

justice inhérente à l'homme, bien qu'elle ait en Dieu sa source : « La justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi[1]. » Du reste la justice de Dieu est définie plus loin et la définition ne laisse aucun doute sur sa vraie nature. C'est « la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ destinée à tous les croyants et reposant sur eux[2] ». Une pareille justice ne reste pas enfermée en Dieu; elle se répand, se propage et se communique; elle devient personnelle à l'homme par le moyen de la foi.

Ainsi la « justice de Dieu » est parfois l'attribut qui lui convient en qualité de juge; mais c'est ici le renouvellement de l'homme par la foi et la charité, création véritable qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Ce qu'il y a d'original dans la doctrine de Paul c'est de faire dériver notre justification de la justice intrinsèque de Dieu et non de sa puissance. Dieu exerce et montre sa justice en nous justifiant par sa grâce : tel est le paradoxe apparent qu'il nous faudra examiner après avoir prouvé que la vraie justice, celle que Dieu veut trouver et qu'il couronne en nous, est placée hors de la sphère de nos efforts et que par conséquent « nous sommes justifiés gratuitement » par la foi de Jésus-Christ[3].

Cette justice, qui est en même temps de Dieu et de l'homme, « se révèle dans l'Évangile de la foi en la foi comme il est écrit : Le juste vivra par la foi ». La révélation d'une chose n'est pas toujours sa première manifestation. Une vérité est dite révélée quand elle est éclairée d'une lumière nouvelle. Tel, le mystère de la rédemption; telle, la justification par la foi prédite obscurément et par la vie d'Abraham et par les indications des

1. Rom. 1^{17} : Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. La phrase, unie à la précédente par la particule γάρ, explique pourquoi l'Évangile est « une force de Dieu pour le salut de tout croyant ».

2. Rom. 3^{21-22} : Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται... δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως κτλ. Comparez Phil. 3^{9}. Ce n'est évidemment pas la justice immanente de Dieu : 1. qui se révèle indépendamment de la Loi; 2. qui a été prédite par la Loi et les prophètes; 3. qui est produite par la foi; 4. qui fait que l'homme est justifié gratuitement. Il s'agit donc de la justice personnelle de l'homme.

3. Rom. 3^{24} : δικαιούμενοι δωρεάν.

prophètes, en particulier d'Abacuc. Cette doctrine était demeurée à peu près incomprise, parce qu'on n'avait pas su la concilier avec les promesses de Moïse qui semblaient rattacher à la Loi toute justice véritable. Maintenant, grâce à l'Évangile, la question est élucidée. Il est constaté que sans la foi la Loi ne peut rien; que la foi peut tout, même sans la Loi. C'est une révélation : *Justitia Dei in eo revelatur*.

Les mots *ex fide in fidem* pourraient être négligés sans que le sens en souffrît beaucoup. Ils tiennent lieu d'une locution adverbiale qualifiant soit la justice de Dieu soit la révélation qui s'en fait dans l'Évangile. L'exégèse la plus simple consiste à les regarder comme exprimant une gradation, un progrès : de la foi qui débute à la foi qui grandit, de la foi imparfaite à la foi consommée. L'Écriture est pleine de locutions pareilles : « Ils iront de vertus en vertus; ils seront transformés de clartés en clartés; de la mort à la mort; de la vie à la vie ».

II. IMPUISSANCE DE LA NATURE ET DE LA LOI.

Colère de Dieu. — Cette impuissance pourrait se prouver par la définition même de la nature et de la Loi, par la notion de justice surnaturelle, par le conflit actuel entre la chair et l'esprit. L'Apôtre ne s'interdit pas ce genre de démonstrations; mais, dans les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains, son argumentation revêt une forme plus simple, plus populaire. Parcourez, semble-t-il dire, l'histoire de l'humanité; y trouvez-vous réalisé l'idéal de justice que nous portons tous gravé dans notre âme? Non; chez les Juifs comme chez les Gentils, le péché a régné sans obstacle. La raison ne sut pas résister à l'entraînement du mal et la Loi fut une digue trop faible. Donc, à moins de désespérer du salut, terme de nos aspirations, il faut demander cette justice à l'Évangile qui la promet et qui la donne.

Le plaidoyer contre les Gentils est mené avec une vigueur et une concision dignes de Paul. Que faut-il pour leur ôter toute excuse? La connaissance de Dieu et de la Loi naturelle avec une conduite diamétralement opposée à ces lumières : « L'ire de Dieu se révèle du haut du ciel contre l'impiété et

l'injustice des hommes qui retiennent la vérité dans l'injustice. En effet la connaissance de Dieu est manifeste en eux, Dieu la leur ayant manifestée. Car ses attributs invisibles, tant sa puissance éternelle que sa divinité, sont contemplés dans [le miroir de] la création sensible, présentés à l'esprit par ses œuvres. Aussi sont-ils inexcusables; car, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont perdus dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous et transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs [1]. » La colère de Dieu *se révèle* non pas au tribunal intime de la conscience, ni dans les avis menaçants de l'Écriture Sainte, ni dans la scène redoutable de la parousie, comme le veulent un grand nombre d'exégètes, mais dès ce monde — remarquez le présent ἀποκαλύπτεται — dans le châtiment infligé par Dieu à l'impiété, dans l'aveuglement terrible dont les suites sont l'idolâtrie et une conduite ignominieuse. Les païens ont connu Dieu et ils l'ont méconnu : voilà leur crime et voilà la cause du courroux de Dieu. La distinction imaginée par quelques exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement. Paul parle des païens en général; il prouve que tous ont péché, qu'ils sont tous inexcusables, que leur faute est précisément d'avoir refusé à Dieu connu d'eux l'honneur qu'ils lui devaient. Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'Apôtre c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement.

---

1. Tout le passage Rom. 1^{18-32} n'est qu'une immense période dont les versets 18-23 forment la protase et les versets 24-32 l'apodose. L'idée est condensée dans le verset 18 et développée dans le reste mais en ordre inverse : 1. vv. 19-20, connaissance de Dieu (développement de τὴν ἀλήθειαν κατεχόντων); 2. vv. 21-23, conduite opposée à cette connaissance (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων); 3. vv. 24-32, vengeance de Dieu irrité (ἀποκαλύπτεται ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ. Il nous paraît certain que ἀπ' οὐρανοῦ se rapporte à ἀποκαλύπτεται et non pas à ὀργή ni à Θεοῦ.

Dieu connu des païens. — Les païens ont connu Dieu : Paul l'affirme à plusieurs reprises avec une aveuglante clarté. Il ne dit pas qu'ils pouvaient le connaître ; il dit qu'ils l'ont connu.

1. « Ils retiennent la vérité dans l'injustice[1]. » Bien que les Gentils ne soient pas nommés, on ne peut douter qu'ils ne soient en cause. Il s'agit d'eux dans tout le contexte et ils sont suffisamment désignés par leur impiété (ἀσέϐεια). La vérité qu'ils retiennent captive, qu'ils oppriment, en l'empêchant de produire ses fruits naturels, c'est la connaissance de Dieu et la Vulgate a raison d'ajouter ce mot *Dei* qui manque dans l'original. Il faut donc qu'ils la possèdent à quelque degré cette vérité qu'ils retiennent dans l'injustice.

2. « Qu'ils connaissent Dieu cela est manifeste en eux ; car Dieu le leur a manifesté[2]. » Ce n'est point là simplement une connaissance en puissance mais une connaissance actuelle, qui a Dieu pour auteur et qui paraît avec évidence dans l'esprit des Gentils (ἐν αὐτοῖς).

---

1. 1^{18} : ἐπὶ πᾶσαν ἀσέϐειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Le mot κατέχειν signifie « posséder » et « retenir ». Il peut bien se traduire par « arrêter », au sens de « maintenir ce qu'on a sous la main pour l'empêcher d'agir ou de s'échapper », mais non au sens d'« éloigner de soi ce qu'on ne tient pas encore pour l'empêcher d'approcher ». Les deux textes qu'on cite à l'encontre (Luc. 4^{42}; 2 Thess. 2^{6-7}) ne prouvent pas le contraire. Ainsi, en toute hypothèse, « retenir (κατέχειν) la vérité dans l'injustice » c'est soit la posséder soit l'empêcher d'agir, ce qui suppose la possession. Bengel, dans son *Gnomon N. T.*, rend bien l'idée : « Veritas in mente nititur et urget, sed homo eam impedit. » — Que les mots ἐν ἀδικίᾳ veuillent dire « injustement » ou « par l'injustice » ou « injustes qu'ils sont », peu importe.

2. 1^{19} : διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. La raison pour laquelle (διότι) éclate le courroux de Dieu c'est qu'ils connaissent Dieu sans l'honorer. L'adjectif verbal γνωστός qui dans Platon veut dire « connaissable » n'a dans la Bible que l'acception de « connu ». Cependant, comme Paul ne l'emploie pas ailleurs, on est libre de choisir. La traduction de la Vulgate « quod notum est Dei » a l'air d'une tautologie qu'on évite en prenant, avec Chrysostome, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ au sens de ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ « la connaissance qu'on a de Dieu », comme dans τὸ δυνατόν (Rom. 9^{22}), τὸ χρηστόν (Rom. 2^{4}), τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ (1 Cor. 1^{25}). Seulement, dans notre texte, τοῦ Θεοῦ est un génitif objectif. — Ajoutons que ἐν αὐτοῖς n'équivaut pas à αὐτοῖς et ne signifie pas non plus « parmi eux », mais « en eux », dans leur raison et leur conscience. Pareillement, ἐφανέρωσεν ne peut s'entendre que d'une « manifestation » de la vérité perçue et non d'une présentation de la vérité à laquelle ils auraient fermé les yeux.

3. « Connaissant Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ils ne lui ont pas rendu grâces[1]. » Le crime des païens est de n'avoir pas honoré Dieu selon leurs lumières non pas possibles mais réelles. La connaissance actuelle pouvait-elle s'exprimer plus clairement?

4. « Connaissant très bien le jugement de Dieu, savoir que ceux qui font ces choses sont dignes de mort, non seulement ils les font mais ils approuvent même ceux qui les font[2]. » Paul ne relègue pas dans un passé obscur la connaissance que les païens ont eue de Dieu : il en parle comme d'une chose présente, notoire. Qui connaît la loi de Dieu et la sanction infligée par lui au péché connaît la justice divine; mais qui connaît un attribut divin connaît Dieu lui-même.

5. Enfin l'Apôtre nous décrit avec une admirable précision le double chemin qui conduit tout homme raisonnable à une connaissance de Dieu, obscure et imparfaite tant qu'on voudra, mais néanmoins réelle : le spectacle de la création et la loi morale gravée dans notre cœur.

Par la création. — La preuve cosmologique de l'existence de

---

1. I[21] : διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν. Ils sont inexcusables *parce que* (διότι) ils ont connu Dieu sans l'honorer. En vertu de quelle exégèse traduirait-on γνόντες par « pouvant connaître » ou le restreindrait-on à quelques rares privilégiés?

2. I[32] : οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. Le relatif οἵτινες « vu que » (*quippe qui*) insinue la cause du châtiment infligé par Dieu. Les païens connaissaient parfaitement (ἐπιγνόντες, plus fort que γνόντες) le δικαίωμα de Dieu. Δικαίωμα est « le décret, ce que Dieu déclare juste (δίκαιον) »; il s'agit ici d'après le contexte d'une sentence de condamnation, car la teneur en est exprimée aussitôt : c'est que les auteurs de ces crimes sont « dignes de la mort » éternelle. — La traduction de la Vulgate est assez confuse et paraît contraire à l'argumentation de l'Apôtre. Pour la rendre conforme au texte grec, il faut omettre les mots suivants : 1. *non intellexerunt;* 2. *et* (devant *non solum*); 3. les deux derniers *qui*, et noter de plus que *justitia Dei* n'est pas la justice immanente de Dieu, mais son jugement (τὸ δικαίωμα). D'après le texte latin, les païens connaîtraient Dieu *en théori* (*cum cognovissent*) et l'ignoreraient *en pratique* (*non intellexerunt*). D'après le texte original, ils le connaissent sans réserve, mais ils agissent contrairement à leur connaissance, soit en faisant le mal, soit même en l'approuvant chez les autres : ce qui dénote une plus grande malice, comme le remarquent les Pères grecs et, parmi les Latins, saint Augustin et le pape Symmaque.

Dieu, réminiscence du Livre de la Sagesse, nous fait penser également à Aristote et à Philon. Celui-ci compare les créatures à une échelle qui permet à la raison d'atteindre le ciel; mais, trop platonicien, il semble n'admettre qu'une science conjecturale de Dieu et qu'un argument probable. D'après Aristote, « le Dieu invisible est vu par le moyen de ses œuvres »; il est connu par voie de déduction. Saint Paul précise davantage : « Les attributs invisibles de Dieu (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ), tant sa puissance éternelle que sa divinité, intellectuellement perçus (νοούμενα) dans ses ouvrages, sont vus distinctement (καθορᾶται) par les créatures du monde (ἀπὸ κτίσεως τοῦ κόσμου)[1]. » Ainsi, pour le philosophe d'Alexandrie, le monde est un marchepied qui nous hausse à l'idée de Dieu; pour le penseur de Stagire, c'est la prémisse d'un syllogisme dont Dieu serait la conclusion; pour l'ouvrier de Tarse, s'inspirant de l'auteur de la Sagesse, c'est un moyen de démonstration aussi bien qu'un miroir où Dieu reflète ses principaux attributs. En effet, le spectacle du fini, du contingent et du relatif, nous conduit par la triple voie de la négation, de la causalité et de l'analogie, à la connaissance de l'infini, du nécessaire et de l'absolu. Le trait d'union entre Dieu et l'homme est l'intelligence (νοῦς); les bêtes voient comme nous le monde; mais, faute de penser, elles n'y voient pas Dieu.

Les trois attributs divins réfléchis dans le monde sont, d'après saint Paul, la puissance, l'éternité et la divinité. Dieu est dans le monde comme la cause dans l'effet, mais il n'y est pas ordinairement perçu sous la notion abstraite de cause. Le spectacle de l'univers suggère plutôt à l'esprit l'idée d'un créateur *tout-puissant*. Cette puissance — le plus simple des raisonnements le montre — doit avoir toujours existé puisqu'elle ne saurait se produire elle-même et que, si on la suppose produite par un autre, cet autre serait Dieu : elle est donc *éternelle*. A ce double attribut de puissance et d'éternité (ἡ ἀΐδιος δύναμις), Paul joint la *divinité* (θειότης). Le nom est très bien choisi. Au-dessus des dieux de l'Olympe, qui n'étaient dieux

---

1. Rom. 1[20]. Cf. Sap. 15[5]. Voir, p. 277, la note K.

que par un abus de langage, les païens plaçaient un *supremum summumque Numen,* appelé par les Grecs τὸ θεῖον ou ὁ Θεός, dont le caractère était l'élévation incomparable, la majesté inaccessible, en un mot la transcendance. Voilà, croyons-nous, ce que Paul veut exprimer par ce troisième attribut. Il ne parle ici ni de la sagesse, quoiqu'elle soit si visible dans l'ordre du monde, ni de la bonté, quoiqu'elle éclate si radieuse dans la providence dont l'homme est l'objet; mais son énumération n'est pas exclusive et il n'affirme nulle part que le miroir de ce monde sensible ne réfléchisse aucun autre attribut divin.

Par la loi naturelle. — Sans avoir besoin de sortir d'eux-mêmes, les païens trouvaient Dieu au fond de leur cœur. La loi naturelle y est gravée en caractères indélébiles. « Ils connaissent le jugement de Dieu et savent que les pécheurs méritent la mort. » La connaissance de la sanction implique celle d'un suprême législateur : et ce législateur ne peut être que Dieu lui-même. Il est vrai que dans le passage classique où l'Apôtre enseigne l'existence de la loi naturelle il ne la met pas explicitement en relation avec Dieu : « Quand les Gentils qui n'ont pas de Loi font naturellement ce que la Loi commande, dépourvus qu'ils sont de Loi ils sont à eux-mêmes leur Loi; car ils montrent l'œuvre de la Loi écrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage et leurs pensées les accusant ou même les excusant réciproquement, au jour où Dieu jugera les actions cachées des hommes[1]. » Aux Juifs fiers de leur Loi et jaloux de leur prérogative, Paul vient de dire que ce n'est pas la connaissance mais l'observation de la Loi qui sauve; il ajoute que, pour ignorer la Loi mosaïque, les Gentils n'en ont pas moins une loi intérieure qui dirige et règle leurs actions et il le prouve par leur manière d'agir, par le témoignage que leur rend leur conscience, par les blâmes et les éloges qu'ils se décernent mutuellement.

C'est un fait que les Gentils se conforment quelquefois aux exigences de la Loi mosaïque en tant qu'elle est loi morale. Le cas n'est pas chimérique et l'Apôtre ne le donne pas

---

1. Rom. 2[14-15]. Voir la note K, p 277-278.

comme tel : « Quand (ὅταν) les Gentils qui n'ont pas de Loi font naturellement ce que la Loi commande. » Qu'il parle des païens et non des chrétiens venus de la gentilité cela ne souffre pas de doute et, sans les controverses pélagiennes, saint Augustin n'aurait jamais imaginé le contraire. Les païens se conforment donc quelquefois à la Loi de Moïse qu'ils ne connaissent pas. Il ne s'agit pas d'une rencontre involontaire, accidentelle, qui ne prouverait rien, mais d'un acte libre et réfléchi. Par le fait même, ils montrent l'existence d'une lumière intérieure qui les conduit et leur tient lieu de Loi; ils sont à eux-mêmes leur loi, non pas leur loi ultime qui suppose le pouvoir d'obliger avec une sanction proportionnée, mais leur loi immédiate qui est la promulgation d'une loi supérieure; ils laissent voir l'œuvre de la Loi écrite dans leur cœur. La nature fait à leur égard ce que la révélation mosaïque fit à l'égard d'Israël : elle les instruit et les guide impérieusement. Le mot φύσει dont les pélagiens abusaient ne peut signifier que « guidés, éclairés, poussés par la nature ». Il est donc oiseux de se demander si les Gentils, sans le secours de la grâce, ont observé peu ou beaucoup de préceptes de la loi naturelle. N'en eussent-ils observé qu'un seul, avec ou sans le secours de la grâce, ils auraient montré qu'ils la connaissaient. Ce n'est pas une affaire de plus ou de moins et le rôle de la grâce n'est pas ici en question.

Les païens ont donc connu Dieu en qualité de cause première et de législateur suprême. Les Pères de l'Église avaient remarqué — et l'histoire comparée des religions confirme leur remarque [1] — que les idées religieuses des peuples sont souvent indépendantes de leur degré de civilisation et qu'elles sont en tout cas fort supérieures à leur mythologie. Qu'on lise à ce sujet saint Justin, saint Irénée, Théophile d'Antioche, Arnobe, saint Jérôme, surtout Clément d'Alexandrie, saint Augustin et Tertullien. Ce dernier s'élève au-dessus de tout par la mâle vigueur de son éloquente logique et son *De testimonio ani-*

---

1. Voir les trois monographies de Pesch S. J., *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen*, I *des Altertums*, II *der Neuzeit*, Fribourg-en-B., 1885, 1889; *Gott und Götter*, 1891. Cf. Knabenbauer S. J., *Zeugniss des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*, Fribourg-en-B., 1878; Fischer, *Heidentum und Offenbarung*, Mayence, 1878.

mæ est le meilleur commentaire indirect de ce chapitre de saint Paul.

Le concile du Vatican a défini, en s'appuyant sur le texte de Paul, que Dieu *peut* être connu : 1. avec certitude; 2. par les seules lumières de la raison, 3. au moyen des créatures; 4. comme créateur et seigneur, comme Dieu unique et vrai[1]. Mais saint Paul va plus loin : il parle du fait, non de la simple possibilité. Saint Thomas avait parfaitement saisi sa pensée quand il la résumait ainsi dans son commentaire : *Fuit in eis quantum ad aliquid vera cognitio Dei.* Ceux qui ont voulu l'entendre d'une connaissance potentielle nous semblent avoir obéi à des considérations étrangères à l'exégèse.

Il est à peine besoin de noter combien la doctrine des premiers réformateurs s'éloignait sur ce point de l'enseignement de l'Apôtre. Le traditionalisme extrême y trouve aussi sa condamnation. Il en est de même de l'ontologisme. Quant au traditionalisme modéré, tout ce qu'on peut en dire de plus favorable c'est qu'il se concilie assez mal avec la théologie de Paul.

Peine du talion. — Pour avoir méconnu le Dieu que leur raison leur faisait connaître, les païens subirent la plus terrible des peines : ils furent livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire à leurs passions, à l'esprit d'erreur et de mensonge, au sens réprouvé. Livrer quelqu'un à ses ennemis mortels ce n'est pas seulement permettre qu'il tombe sous leurs coups. L'attitude du général qui expose son armée à la déroute en cessant de la conduire, ou celle du médecin qui voue son malade à la mort en suspendant les remèdes, n'est pas purement passive. Dans cet acte complexe de la justice divine on peut distinguer trois moments : 1. Une permission, sans laquelle aucun mal n'est possible. — 2. Un abandon partiel, c'est-à-dire une soustraction des grâces de choix qui laisse entier le libre arbitre avec la responsabilité morale, mais augmente la probabilité des chutes en raison du secours diminué. — 3. Enfin un jugement par

1. Cap. 2. *De Revelat.*, *Can.* 1 : Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationi humanæ lumine certo cognosci non posse, A. S. Sur le sens et la portée de ce canon, voir Granderath, *Acta et decreta ... conc. Vat.*, 1890, p. 127-134; *Geschichte des vat. Konzils*, t. II (1903), p. 423-433.

lequel Dieu retire ses grâces en punition de la malice, de l'ingratitude et de l'obstination des hommes. De la sorte, le premier péché devient la cause — non pas nécessaire mais occasionnelle — du second et le second est le châtiment réel, quoique indirect, du premier.

Ainsi s'explique, toujours d'après saint Paul, la naissance et le progrès de l'idolâtrie dans le monde. Avant d'être la mère de tant de désordres, elle fut elle-même la fille du péché. Il y eut deux phases dans la déchéance : d'abord l'obscurcissement graduel de l'esprit; ensuite la perversion du cœur et l'oblitération du sens moral. Pour s'être complu dans leurs sophismes, les païens sont abandonnés à leurs lumières qui ne sont que ténèbres et à leur sagesse qui n'est que folie. Pour avoir déshonoré Dieu en prostituant son culte à des créatures — et quelles créatures! — ils sont livrés à l'ignominie qu'ils s'infligent mutuellement. Victimes de la justice divine, ils en sont aussi, les uns à l'égard des autres, les exécuteurs. C'est la peine du talion appliquée dans toute sa rigueur. Cependant l'Apôtre ne veut pas laisser supposer, chez les païens, un degré d'ignorance qui les excuserait. C'est pourquoi, après son aperçu historique sur l'origine, le progrès et les suites de l'idolâtrie, il revient à son point de départ; il montre, en concluant, les Gentils encore en possession de l'idée de Dieu et de la loi naturelle : « Or, connaissant le jugement de Dieu qui déclare dignes de mort les auteurs de ces actes, non seulement ils les font mais ils applaudissent à ceux qui les font. »

Tel est le sombre tableau que Paul nous trace du paganisme. Il ne se dément pas dans ses autres Épîtres et les témoignages des écrivains profanes prouvent qu'il ne dit rien de trop. Tous les Juifs, le code mosaïque en main, jugeaient fort sévèrement les Gentils : païen et pécheur, idolâtre et fornicateur étaient pour eux synonymes. Ils étaient surtout révoltés par les vices contre nature dont le monde gréco-romain leur présentait le hideux spectacle. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes c'est l'attitude empreinte de sympathie qu'il conserve envers les païens : il les plaint sans les mépriser et les accuse sans les damner irrémissiblement. Il les met sur le même pied que les Juifs et, s'il les englobe tous dans un même

acte d'accusation, il leur laisse aux uns et aux autres l'espérance de l'Évangile.

Crime des Juifs. — Tant que l'Apôtre faisait le procès aux Gentils il entendait le murmure approbateur des Juifs souligner toutes ses paroles. C'est maintenant contre eux qu'il va diriger son réquisitoire : tâche facile en apparence et pourtant fort délicate : facile, car il lui suffit de faire appel aux faits et au témoignage de l'Écriture; délicate, car il doit sauvegarder les privilèges des Juifs, la Loi, la circoncision, la descendance d'Abraham. Il montrera que ces prérogatives, ou ne leur appartiennent pas exclusivement, ou bien, au sens où elles leur sont propres, augmentent leur culpabilité au lieu de la diminuer.

Le témoignage des faits est écrasant; il remplit tout le chapitre II : « Toi donc, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable. En condamnant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais précisément ce que tu condamnes[1]. » Impossible de prétexter l'ignorance ou la bonne foi : « Toi qui instruis les autres, tu ne t'instruis pas toi-même; tu défends le larcin et tu le pratiques; tu condamnes l'adultère et tu le commets; tu exècres les idoles et tu es sacrilège; tu te glorifies de la Loi et tu déshonores Dieu en violant la Loi[2]. »

Le témoignage de l'Écriture est encore plus décisif :

« Il n'y a point de juste, pas un;
Nul homme intelligent, aucun qui cherche Dieu;
Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis;
Il n'y en a point qui fasse le bien, pas un seul[3].
Sépulcre ouvert est leur gosier,
Leur langue ourdit la tromperie[4].
Un venin d'aspic est sous leurs lèvres[5].

---

1. Rom. 2^{1}. L'habileté consiste à forcer les Juifs, sans les mettre directement en cause, à prononcer leur propre condamnation.
2. Rom. 2^{21-24}. Les derniers mots sont moins une citation proprement dite qu'une accommodation d'un texte d'Isaïe, 52^{5}, d'après les Septante qui traduisent ici librement et ajoutent ἐν τοῖς ἔθνεσι.
3. Ps. 13 $(14)^{1-3}$. Ce qui prouve que l'Apôtre a ce passage en vue et non pas Ps. 52 $(53)^{2-4}$, qui est presque identique, c'est le mot χρηστότητα.
4. Ps. 5^{9}. — 5. Ps. 139^{3} (hebr. 140^{4}).

Leur bouche déborde de malédiction et d'amertume [1]
Leurs pieds sont agiles pour répandre le sang.
La ruine et la misère sont sous leurs pas,
Ils ne connaissent point le chemin de la paix [2].
La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux [3]. »

Dans cet agglomérat de textes bibliques, tous les éléments n'ont pas la même force probante. Seul, le premier passage est entièrement général : le Psalmiste se plaint de la malice des hommes parmi lesquels il ne trouve pas un seul juste; Isaïe s'adresse aux Juifs de son temps; le troisième texte et le quatrième ont pour sujet les ennemis de David; les deux autres concernent les pécheurs et les impies sans aucune indication relativement à leur nombre. Mais l'argument formé par cette enfilade de textes, qui rappelle la méthode rabbinique du *ḥaraz*, suffit au présent dessein de l'Apôtre. Voulant fermer la bouche aux Juifs si fiers de leur origine et de leurs prérogatives, il prend au hasard, entre mille textes qui les accusent, cinq ou six passages connus, assez pour leur remettre en mémoire les perpétuelles objurgations des prophètes. Il ne prétend pas — et il ne le pourrait sans se contredire — qu'il n'y ait jamais eu dans la masse du peuple hébreu un petit noyau de justes fidèles à Jéhovah; mais il soutient — et cela lui suffit — que la masse fut infidèle.

Conclusion. — Malgré ces exceptions partielles, la thèse qu'il défend est des plus délicates, car il lui faut rabattre l'orgueil des Juifs sans toucher à leurs privilèges et établir l'égalité de tous dans le péché et devant la grâce sans contester la prééminence du peuple élu. De là d'apparentes hésitations, de brusques retours en arrière. Qu'on en juge par ce curieux dialogisme que nous présentons sous forme de traduction légèrement paraphrasée [4].

LE CONTRADICTEUR. — « Quel est donc l'avantage des Juifs et quelle est l'utilité de la circoncision? »

PAUL. — « [Leur avantage est] grand de toute manière. Et d'abord ils reçurent en dépôt les oracles de Dieu. »

---

1. Ps. 9^{28} (hebr. 10^{7}). — 2 Is. 59^{7-8}. — 3. Ps. 35 $(36)^{1}$. — 4. Rom. 3^{1-9}.

Le contradicteur. — « Mais si quelques-uns [ou même un grand nombre d'entre eux] ont été infidèles? »

Paul. — « [Qu'importe!] Est-ce que leur infidélité annule la fidélité de Dieu? Non, certes. Dieu est nécessairement véridique et tout homme est menteur, comme il est écrit : Afin que vous soyez justifié dans vos discours et que vous triomphiez quand on vous met au jugement. »

Le contradicteur. — « Mais si notre injustice fait valoir la justice de Dieu, que dirons-nous? Dieu n'est-il pas injuste en déchaînant la colère? Je parle selon l'homme. »

Paul. — « Non, certes. Car comment Dieu jugerait-il ce monde [s'il n'était juge intègre]? »

Le contradicteur. — « Cependant si la véracité de Dieu éclate pour sa gloire par mon mensonge même, pourquoi suis-je encore jugé comme pécheur, [puisque mon mensonge a servi la cause de Dieu]? N'y aurait-il pas plutôt lieu de dire : Faisons le mal pour que le bien en résulte? »

Paul. — « Certains nous accusent calomnieusement d'enseigner cela; mais ils seront châtiés comme ils le méritent. »

Le contradicteur. — « Eh bien! [Nous, Juifs], l'emportons-nous, [oui ou non, sur les autres]? »

Paul. — « Pas entièrement. Car nous venons de montrer que tous, Juifs et Gentils, sont sous le péché. »

Paul se met en présence d'un contradicteur dont il anéantit une à une les cinq objections; ou plutôt il se parle et il se répond à lui-même pour instruire le lecteur. Son dernier mot le ramène à sa thèse et il résume sous cette forme concise les trois premiers chapitres : Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Ce n'est que la première partie de sa démonstration : tous les hommes sont égaux dans le péché et devant la grâce. A côté du mal, il va placer le remède. Il le fera brièvement et sans commentaire, parce qu'il s'agit d'idées qui étaient l'objet de la catéchèse apostolique et devaient être familières à tous ses lecteurs.

NOTE K. — CONNAISSANCE DE DIEU ET LOI NATURELLE

I. CONNAISSANCE DE DIEU.

Le texte classique de Paul, Rom. 1[20] (Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης), est à rapprocher des formules analogues d'Aristote, de Philon, de l'auteur de la Sagesse (Aristote, *De Mundo*, 6 : Ἀθεώρητος (Θεὸς) ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Philon, *De Præm. et pœn.* 7 : Οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Sap. 13[5] : Ἐκ μεγέθους καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται). Tous les quatre, on le voit, prennent pour point de départ le monde en tant qu'*ouvrage* de Dieu; tous les quatre aboutissent à une connaissance de Dieu qu'ils appellent vision indirecte, sauf Philon qui semble se contenter d'une conjecture ou d'une probabilité; tous les quatre indiquent le moyen de démonstration (ἀπό, la Sagesse dit ἐκ). Mais Paul est le seul à préciser l'objet de cette connaissance, c'est-à-dire l'aspect de l'essence divine qui est le terme de l'opération mentale : la puissance éternelle et la divinité. Peut-être l'auteur de la Sagesse indique-t-il le procédé particulier de raisonnement (ἀναλόγως). — Comme saint Paul exprime le moyen de démonstration par deux équivalents (τοῖς ποιήμασι [instrumental] et ἀπὸ κτίσεως κόσμου), certains exégètes traduisent ces derniers mots par « depuis la création du monde », sens qu'a certainement ἀπό dans Mat. 24[21]; Luc. 11[50]; Marc. 10[6]. C'est afin d'éviter une tautologie prétendue. Mais Franzelin montre que la tautologie n'existe pas : « Invisibilia ejus a creatura mundi [ut a termino a quo] per ea quæ facta sunt [sub formali ratione rei effectæ] intellecta conspiciuntur. » On l'évite mieux encore en prenant *per modum unius* la locution τοῖς ποιήμασι νοούμενα (perçus intellectuellement par les œuvres) et en joignant ἀπὸ κτίσεως κόσμου à καθορᾶται. D'autre part, l'incise « depuis la création du monde » semble assez oiseuse et le rapprochement des quatre formules citées plus haut permet difficilement de penser que la particule ἀπό, déductive chez les autres, ne l'est pas aussi chez saint Paul. — A signaler comme curiosité exégétique : Schjött, *Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus, Röm.* I, 18-20 (dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1903, p. 75-78). D'après cet auteur, Paul serait néo-pythagoricien.

II. LOI NATURELLE.

On a soutenu que Paul ne met pas la connaissance de la loi naturelle en rapport avec la connaissance de Dieu. Cela n'est point exact; car, dans tout le chapitre I, Dieu intervient comme sanction de la loi naturelle et connaître la loi naturelle c'est connaître la justice ou le jugement de Dieu (1[32] : τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ). Mais il est vrai que Dieu n'intervient pas directement dans Rom. 2[14-15] : Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγο-

ρούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. — 1. Ὅταν indique non une hypothèse mais un fait : *quotiescumque.* — 2. Ἔθνη (indéterminé) « *des* Gentils », un païen quelconque. L'abstrait ἔθνη est pour le concret, comme il appert des pronoms masculins qui suivent : οὗτοι, οἵτινες. — 3. Φύσει ne peut signifier que « par les lumières naturelles », car la Loi dans tout le contexte n'est considérée que comme lumière surnaturelle. — 4. Τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν (sous-entendu ἔργα ou δικαιώματα) « remplir les préceptes de la Loi » sans indication de peu ou de beaucoup. Paul dit τὰ τοῦ νόμου et non pas τὸν νόμον, parce que les Gentils n'observent pas la Loi, même en faisant ce que la Loi ordonne. — 5. Ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, n'ayant pas de Loi (mosaïque) ils trouvent en eux-mêmes l'équivalent de la Loi ; la raison en est donnée aussitôt (οἵτινες, *quippe qui*). — 6. Dans τὸ ἔργον τοῦ νόμου, ἔργον peut être actif ou passif. S'il est passif, comme le veulent la plupart des commentateurs, le sens sera « l'œuvre faite conformément à la Loi » (synonyme de τὰ τοῦ νόμου), mais on ne comprend pas comment cette œuvre peut être *écrite* dans le cœur ; s'il est actif, le sens sera « ce que la Loi fait » ; la Loi ayant pour but d'éclairer et de guider l'homme, le païen trouve cette lumière et cette direction (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) écrites dans son cœur. — 7. L'Apôtre le prouve d'abord par le témoignage de la conscience, témoignage qui s'ajoute (συνμαρτυρούσης, en maintenant le sens propre de σύν) à la bonté ou à la malice objective de l'action. — 8. L'incise la plus importante du passage est la dernière. Plusieurs exégètes n'y voient qu'une paraphrase du témoignage de la conscience. La plupart y cherchent le verdict de la raison, en tant que distincte de la conscience. Mais ici ils se divisent. La majorité croit qu'il est question du même individu qui se juge lui-même. Seulement le μεταξὺ ἀλλήλων, rapporté aux jugements d'un individu sur lui-même, est alors très difficile à expliquer. En effet, ou bien il s'agit de la *même action* sur laquelle les jugements individuels seraient en conflit, mais cette lutte et cette incertitude seraient plutôt contraires à l'existence de la conscience ; ou bien il s'agit de diverses actions dont les unes sont condamnées et les autres absoutes par le verdict intérieur, mais le μεταξὺ ἀλλήλων n'a plus alors de raison d'être. Mieux vaut donc entendre ces mots de *divers individus* qui se condamnent ou s'absolvent les uns les autres (μεταξὺ ἀλλήλων). De cette façon, la loi naturelle se prouve par la conscience et par la raison qui nous fait approuver ou blâmer nos semblables. — 9. On peut regarder les versets 14 et 15 comme une parenthèse. En ce cas, le v. 16 : « au jour où Dieu jugera », continuera le v. 13 : « ceux qui observent la Loi seront justifiés ». Si l'on trouve cette construction trop dure, on admettra que Paul reporte au jugement dernier ces verdicts que les hommes prononcent les uns sur les autres. – Cf. Quirmbach (cathol.), *Die Lehre des heil. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz*, Fribourg-en-B., 1906, p. 60-85. Klöpper, *Das Sittengesetz der Heiden* (dans *Theol. Studien und Krit.*, 1867), Kähler, *Auslegung von Kap.* 2¹⁴⁻¹⁶ *im Römerbrief* (*Ibid.*, 1874), Giesecke, *Zur Exegese von Röm.* 2¹⁴⁻¹⁶ (*Ibid.*, 1886), ont spécialement traité ce point d'exégèse.

III. LE SALUT PAR L'ÉVANGILE.

Le plan du salut. — L'histoire de l'humanité avant le Christ se résume donc ainsi : « Tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché. » Mais Paul, qui croit à une providence surnaturelle, ne nous laisse pas sous le coup de cette constatation désespérante. Il nous montre Dieu méditant des desseins de miséricorde et entrant en scène au moment où l'impuissance de la nature et de la Loi est bien manifeste.

Le plan du salut, dans l'idée de l'Apôtre, doit remplir trois conditions : être universel, ôter à l'homme tout sujet de s'enorgueillir et répondre aux données de la révélation mosaïque.

1. Il doit être universel comme la grâce et la miséricorde. C'est une conséquence du monothéisme. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, il est nécessairement le Dieu des Gentils aussi bien que le Dieu des Juifs[1]. D'autre part, il ne voit dans l'homme aucun motif de préférence : « Tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu[2]. » Par suite, le temps des privilèges est passé et l'ère de l'égalité évangélique commence.

2. Il doit confondre l'orgueil de l'homme. Point de sentiment qui soit, aux yeux de Paul, plus déraisonnable, plus impie, plus injurieux à Dieu que la vaine gloire de l'homme en matière de salut. Dieu veut que nulle chair ne puisse se glorifier devant lui[3] et il choisit la foi comme instrument de salut pour forcer l'homme à lui rendre grâce.

3. Enfin il doit être conforme à la révélation ancienne ou du moins ne lui être pas contraire[4]. Paul a un sentiment très vif de l'harmonie des deux Testaments dont l'un est la figure, la prophétie et la préparation de l'autre; et il est d'ailleurs

---

1. Rom. 3[29-30] : Ἢ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν εἴπερ εἷς ὁ Θεός, κτλ.
2. Rom. 3[23]. Conclusion des trois premiers chapitres.
3. 1 Cor. 1[29-31]; Eph. 2[9] (non ex operibus ut ne quis glorietur); Rom. 3[27] (Ubi est gloriatio tua?).
4. Rom. 3[21] (justitia Dei manifestata est, testificata a lege et prophetis); 3[31] (Legem ergo destruimus per fidem? Absit : sed legem statuimus). Cf. Rom. 8[4].

évident que Dieu, l'auteur de la Loi aussi bien que de l'Évangile, ne peut se contredire.

Voici donc, condensé en quelques lignes, tout le plan rédempteur : « Maintenant s'est manifestée la justice de Dieu, indépendamment de la Loi, mais non sans le témoignage de la Loi et des prophètes, la justice de Dieu [dis-je] par la foi de Jésus-Christ, s'étendant à tous les croyants. Car pas de différence : tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu, justifiés [qu'ils doivent être] gratuitement, par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a publiquement constitué instrument de propitiation par la foi, dans son sang, pour faire éclater sa justice [obscurcie] par la tolérance des péchés qu'il a supportés avec patience, pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle, afin d'être [reconnu] juste lui-même et auteur de la justification pour quiconque relève de la foi de Jésus[1]. » Ce passage a paru à quelques auteurs l'abrégé et comme l'idée-mère de la théologie de saint Paul. Il en est peu certainement qui entrent plus au vif de sa doctrine et qui soient plus riches en enseignements. Mais l'intelligence en est subordonnée à quatre ou cinq questions qu'il est impossible de traiter ici, parce qu'elles touchent à la sotériologie générale de l'Apôtre :

1. En quoi consiste la colère de Dieu? Implique-t-elle de sa part une inimitié active et comment la concilier alors avec sa miséricorde toujours agissante?

2. Qu'est-ce que la réconciliation? Est-elle unilatérale ou réciproque? En d'autres termes, Dieu se contente-t-il de nous réconcilier à lui, ou se réconcilie-t-il aussi avec nous?

3. La rédemption par la mort du Christ est-elle de la part du Père un acte de justice ou un pur acte de bonté?

4. Cette mort du Christ elle-même est-elle un vrai sacrifice d'expiation ou une simple manifestation d'amour?

Faute d'avoir répondu d'avance à toutes ces questions, il restera plus d'un point obscur; mais peut-être notre texte nous fournira-t-il déjà de précieux éléments de solution.

Initiative du Père. — Un trait frappant, qui est tout à fait

1. Rom. 3^{21-26}.

dans l'esprit de la théologie paulinienne, c'est l'initiative du Père. La réconciliation de l'homme est absolument impossible si Dieu ne fait les premiers pas. Le Fils accepte le rôle de Sauveur et même le désire, mais c'est son Père qui prend les devants : « Il était dans le Christ, se réconciliant à lui-même le monde[1]. » Toujours l'initiative lui revient. Au Calvaire, il expose publiquement son Fils comme victime de propitiation. Il veut faire éclater aux yeux de tout le genre humain sa justice trop longtemps voilée par sa longanimité. Depuis des siècles, il tolérait les crimes des hommes ou ne leur infligeait que des peines sans proportion avec leur nombre et leur malice. On pouvait se demander si le péché lui était odieux. Maintenant il montre ou plutôt il démontre (εἰς ἔνδειξιν) sa justice par le moyen de propitiation qu'il s'est choisi de toute éternité et qu'il expose solennellement à tous les regards (προέθετο)[2]. Ainsi Dieu se montre juste à la face du ciel et de la terre, en attachant la justification du pécheur à un acte et à un fait qui mettent en relief sa propre justice. De cette façon la justice de l'homme pourra être appelée sa justice, non seulement parce qu'il en a l'initiative et qu'il en est la cause première, mais parce qu'il la fait dériver de sa justice immanente.

Part du Christ. — Le rôle du Fils se résume ainsi : 1. Il est

---

1. 2 Cor. 5^{18-19}. Il est dans le Christ (ἐν Χριστῷ) quand il opère la réconciliation du monde et il se sert du Christ comme d'un instrument de réconciliation (διὰ Χριστοῦ).

2. Le sens que nous adoptons est celui de la plupart des exégètes et des meilleurs, Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc. Bengel (*Gnomon N. T.*) dit fort bien : Πρὸ in προέθετο non connotat tempus, sed est ut Latinum *proponere*. Il traduit donc : *Ante* omnium oculos *posuit*. — On pourrait être tenté de rapprocher προέθετο de πρόθεσις (le décret éternel de Dieu), en comparant Rom. 1^{13} (προεθέμην ἐλθεῖν) et Eph. 1^{9} (ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ) ; et l'on paraphraserait ainsi avec C. Bruston (*Zeitschrift für neutest. Wiss.*, t. VII, 1906, p. 78) : Dieu avait jadis (de toute éternité) décidé que Jésus-Christ serait un jour un ἱλαστήριον par le moyen de la foi. — Mais trois raisons principales s'y opposent : 1. *Le sens ordinaire du verbe*, soit à l'actif soit au moyen. La voix moyenne s'explique par l'intention qu'a Dieu de manifester sa justice. Pour avoir le sens *sibi proposuit*, il faudrait que προέθετο fût suivi d'un infinitif ou d'un mot explicatif. — 2. *Le parallélisme avec* Gal. 3^{1} : οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰ. Χ. προεγράφη ἐσταυρωμένος. — 3. *Le contexte* dont tous les traits vont à marquer une *éclatante manifestation* de la justice divine (πεφανέρωται, εἰς ἔνδειξιν, πρὸς τὴν ἔνδειξιν).

établi ἱλαστήριον. — 2. Il opère la rédemption (ἀπολύτρωσις). — 3. Et cela dans son sang (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) ou par son sang.

Depuis Origène jusqu'à Ritschl, un nombre considérable d'interprètes ont entendu cet ἱλαστήριον au sens de « propitiatoire » qu'il a d'ordinaire dans les Septante. Le propitiatoire était le couvercle de l'arche qu'on aspergeait du sang des victimes au grand jour de l'Expiation et où Jéhovah était censé assis entre les Chérubins d'or. Mais comment supposer que cette signification typique, inconnue à toute l'Écriture, ait pu venir à l'esprit de Paul ou de ses lecteurs? Quel rapport y a-t-il entre Jésus-Christ répandant son sang pour le salut du monde et le propitiatoire, qui figurerait plutôt l'autel de la croix? Cette explication est avec raison presque abandonnée de nos jours et l'on n'a plus le choix qu'entre « sacrifice de propitiation » ou d'une manière plus générale « instrument de propitiation ». Le premier sens se recommande par l'analogie; σωτήριον, καθάρσιον, τελεστήριον, χαριστήριον (sous-entendu θῦμα), sont autant d'espèces de sacrifices et le sacrifice du Calvaire est établi par d'autres passages. Mais le second a pour lui l'usage et le contexte. Si Jésus-Christ est appelé directement « victime de propitiation », qu'ajouteront les mots « dans son sang »? Cette idée de sang n'est-elle pas comprise dans la notion de sacrifice? Et l'addition « par la foi » est-elle bien intelligible s'il s'agit, au sens concret, d'un sacrifice de propitiation? Ce qui nous paraît décisif, c'est que le sens déterminé de « sacrifice » n'est appuyé d'aucun témoignage, tandis qu'on a maintenant d'assez nombreux exemples de l'acception plus générale « moyen » ou « instrument de propitiation ». C'est là du reste une question de philologie d'assez faible importance au point de vue théologique, car l'incise « dans son sang » réveille par elle-même l'idée de sacrifice sanglant, contenue déjà implicitement dans la notion paulinienne de rédemption. Ainsi l'acception générale d'ἱλαστήριον se trouve restreinte par le contexte[1].

Il n'en est pas autrement du mot rédemption. Par lui-même il pourrait ne signifier que délivrance, sans aucune idée

1. Voir ci-après la note L, p. 287-289.

de rançon à recevoir ou à donner. Mais si nous tenons compte des nombreux passages où il est dit que nous sommes achetés, rachetés, payés d'un grand prix, et cela par le sang et la mort du Sauveur, si nous rapprochons de notre texte l'explication des Synoptiques et de saint Paul lui-même que Jésus-Christ « s'est livré comme rançon pour tous les hommes », nous ne pourrons nous empêcher de laisser au mot rédemption (ἀπολύτρωσις) sa valeur étymologique. Du reste nous savons assez que ce terme ne saurait s'appliquer à l'œuvre du Christ que par analogie et qu'une métaphore ne doit pas être pressée à l'excès. Les seules idées évoquées dans l'esprit par la rédemption du Sauveur sont le retour des hommes à leur liberté première et la nécessité d'une condition onéreuse à remplir pour leur délivrance. Insister sur la notion spéciale de rançon et chercher à qui la rançon doit être payée, c'est s'embarrasser dans des représentations anthropomorphiques indignes de Dieu et du Christ.

A qui étudie sans parti pris la signification de la mort de Jésus dans les Synoptiques, dans saint Jean, dans l'Épître aux Hébreux, dans saint Paul et dans les autres écrits apostoliques, il est impossible d'ôter à cette mort le caractère de sacrifice et de sacrifice de propitiation. Le Christ mourant est comparé à toutes les victimes de l'ancienne Loi, à l'agneau pascal, au sang de l'alliance et de l'expiation, à l'offrande pour le péché; presque tous les termes du rituel des sacrifices lui sont appliqués; et la manière dont il parle lui-même de sa propre mort ne permet guère de douter que l'enseignement des apôtres ne remonte jusqu'à lui. D'un autre côté, la rémission des péchés est constamment mise en rapport avec la mort de Jésus-Christ; c'est l'aspersion de ce sang divin qui purifie les âmes; de quelque manière qu'on entende l'ἱλασμός de saint Jean, l'ἱλάσκεσθαι de l'Épître aux Hébreux, l'ἱλαστήριον de saint Paul, il s'en dégage invinciblement l'idée d'expiation et de propitiation, c'est-à-dire d'une action du Christ qui apaise la colère de Dieu et nous le rend propice et en même temps annule l'effet du péché. En cela, Paul ne se distingue pas des autres apôtres, mais il aide à les expliquer comme ils servent eux-mêmes à le comprendre.

Part de l'homme. — Cependant l'homme ne joue pas un rôle purement passif. Jésus-Christ lui mérite la justice surnaturelle; le Père la lui offre; mais il faut qu'il la prenne. Il est acteur, non simple spectateur, dans ce drame; et son salut ne s'opère pas sans lui. Son apport, c'est la foi. Car « la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ[1] », par la foi dont il est la cause méritoire et par la foi dont il est le premier objet. Jésus-Christ est « propitiation par la foi[2] ». Victime agréable et sainte indépendamment de la foi, il contient une puissance infinie de satisfaction et de propitiation; mais la propitiation ne devient efficace qu'au moyen de la foi. Sans la foi, la satisfaction, toute suffisante et surabondante qu'elle est, demeure inactive. Dieu « justifie quiconque relève de la foi de Jésus-Christ[3] », mais il ne justifie pas autrement. La justification « atteint tous les croyants[4] », mais elle n'arrive qu'à eux.

Conditions remplies. — Il est aisé de voir que la méthode adoptée par Dieu satisfait aux trois conditions requises. 1. Elle est *universelle,* car il n'y a pas de sentiment plus général, plus simple et plus spontané que la foi; et, puisqu'il fallait exiger quelque chose de l'homme pour ne pas le sauver malgré lui et sans lui, on ne pouvait rien lui demander de plus convenable. — 2. Elle est la plus *propre a mâter l'orgueil,* car la foi est le geste humilié du pauvre implorant l'aumône et la recevant déjà au

---

1. 3^{22} : δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. La préposition διά exprime la cause instrumentale. La particule δέ n'est pas ici adversative; elle reprend seulement le sujet de la phrase, selon un usage familier à Paul et on la traduit bien par « dis-je ». La foi de Jésus-Christ peut être la foi dont le Christ est l'objet ou la foi dont le Christ est l'auteur. Haussleiter qui a essayé de prouver (*Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, Leipzig, 1891) qu'il s'agit de la foi dont le Christ serait le sujet, dont il produirait les actes, n'a guère fait de disciples.

2. 3^{25} : ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Il est hors de doute qu'il faut joindre ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι non à διὰ πίστεως mais à ἱλαστήριον ou si l'on veut à προέθετο ἱλαστήριον. Le διὰ πίστεως est alors l'instrument qui applique au croyant la propitiation du Christ ou la vertu du sang rédempteur.

3. 3^{26} : τὸν ἐκ πίστεως, « celui qui prend pour guide ou pour levier la foi ». Comparez οἱ ἐξ ἐριθείας (2^{8}) et ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 3^{10}).

4. Il faut noter l'insistance avec laquelle Paul étend la justice à *tous* les croyants (Rom. 1^{16}; 3^{22}; 4^{11}; 10^{4-11} etc.) et fait de tous les hommes des croyants en puissance.

moment où il l'implore[1]. — 3. Elle est *conforme aux données scripturaires;* elle est « attestée par la Loi et les prophètes »; loin de contredire la Loi elle la « confirme[2] ». Témoin, David qui va parler au nom des prophètes et Abraham qui personnifie la Loi, la *Thora*.

Le Psalmiste, conscient de ses fautes et désireux de recouvrer la justice perdue, ne cherche pas à conquérir de haute lutte l'amitié de Dieu. Il ne met pas sa confiance dans les sacrifices et les pratiques légales. Il lève les yeux au ciel et s'écrie : « Bienheureux ceux dont les iniquités sont remises! Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché[3]! » confessant implicitement la gratuité de la grâce et ne comptant que sur la foi.

La justification du Père des croyants est marquée par trois caractères qui en font le type frappant de la justification chrétienne. Premièrement, elle est antérieure à la Loi de Moïse et même à la circoncision; par conséquent indépendante d'elles : l'Écriture affirme que la foi lui fut imputée à justice avant même que la circoncision ait été mentionnée; la circoncision ne fut que le sceau de la justice reçue, afin de le rendre apte à devenir par la circoncision le père des Juifs, comme il était déjà par la foi le père des croyants. De plus, elle est gratuite, car elle est donnée en retour d'une chose qui n'est pas équivalente à la justice et qui est elle-même un don de Dieu. Enfin, elle glorifie Dieu d'autant plus qu'elle ôte à l'homme tout sujet de vaine gloire.

« Que dirons-nous donc qu'a trouvé Abraham notre père selon la chair? » La vraie justice sans nul doute; et, si nous sommes logiques, la justice qui vient de la foi. « Car si Abraham a été justifié par les œuvres il a un sujet de gloire : mais il n'en est pas ainsi devant Dieu. En effet que dit l'Écriture? Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. A celui qui opère, la justice n'est pas imputée comme une grâce mais

1. Eph. 2^{8}. Sur ce texte, voir p. 384.
2. Rom. 3^{21} : μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Ici la Loi désigne évidemment la Thora, le Pentateuque. — 3^{31} : νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.
3. Rom. 4^{7-8}.

comme une dette; tandis qu'à celui qui n'opère pas mais croit à celui qui justifie l'impie, la foi est imputée à justice. » La foi d'Abraham fut quatre fois mise à l'épreuve : lorsqu'il quitta sa patrie; lorsqu'il crut contre toute espérance à la naissance d'Isaac; lorsqu'il reporta sur ce dernier le droit d'aînesse; lorsqu'il se mit en devoir de l'immoler. Mais ce fut après la seconde épreuve, où Dieu ne lui demandait que de croire, que l'Écriture lui rend ce témoignage : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice[1]. » Cette réflexion est générale et qualifie d'une part l'attitude d'Abraham envers Dieu, de l'autre la conduite de Dieu envers Abraham. Il importe peu à quel moment précis Abraham devint juste. Tout ce qu'il faut retenir c'est que la justice lui fut conférée en retour de la foi; mais non pas au prix de la foi, car la foi n'est pas la justice et, si le raisonnement de saint Paul prouve quelque chose, elle n'équivaut pas à la justice.

---

1. Rom. 4^3 (cf. Gal. 3^6; Jac. 2^{23}) citant Gen. 15^6 d'après les Septante. Au lieu du passif, l'hébreu a l'actif : « Abraham crut à Dieu et Dieu lui imputa cela à justice »; mais, on le voit, le sens n'est pas changé. Λογίζεσθαί τινί τι est un terme d'affaires qui signifie proprement « mettre une chose au compte de quelqu'un », par exemple « créditer quelqu'un d'une somme qu'il a versée ». Avec εἰς suivi d'un accusatif le sens est « compter à quelqu'un telle chose pour tant ». Or Dieu, qui est juste, ne peut pas compter une chose pour moins qu'elle ne vaut; mais, parce qu'il est miséricordieux, il peut accepter une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle. C'est ainsi qu'il impute la foi à justice, bien que la foi ne soit pas la justice et ne soit pas équivalente à la justice. En effet, Paul distingue en Dieu deux sortes d'imputations : une qui est selon la justice commutative (κατὰ ὀφείλημα, Rom. 4^4), l'autre qui est à titre gracieux (κατὰ χάριν) et c'est la seconde que Dieu emploie quand il confère la justice en retour de la foi. Eu égard au contexte, saint Thomas a bien raison de dire : « Dictum est *reputatum est illi ad justitiam,* quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicujus, reputatur ei gratis ac si totum fuisset. » Tous les commentateurs catholiques s'expriment de même et Estius, qui paraît d'un autre avis, se corrige assez pour retomber dans l'explication commune : « Fides.. reputari dicitur ad justitiam... quia fides vera justitia est, *saltem quoad inchoationem.* »

NOTE L. — PROPITIATION, EXPIATION, RÉDEMPTION

Le mérite d'avoir précisé le sens du mot ἱλαστήριον revient principalement à Deissmann : *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 121-132 (*Bible Studies*, Édimbourg, 1903, p. 124-135) ; *Encyclopædia Biblica*, article *Mercy Seat; Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 193-212 (article précédent retravaillé).

I. EMPLOI DU MOT ʽΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

En dehors des Septante et de Paul, le mot a été trouvé : 1. Dans le quatrième livre apocryphe des Machabées (XVII, 22 : ἱλαστήριος θάνατος), où il est adjectif. — 2. Dans Josèphe (*Antiq.* XVI, 7, 1 : ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας), où il peut être soit adjectif qualifiant μνῆμα « il fit un monument de propitiation en pierre blanche », soit substantif en apposition avec μνῆμα « il fit un monument comme objet de propitiation ». — 3. Dans Dion Chrysostome (*Orat.* XI, p. 355 de Reiske : ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι) où il est certainement substantif. — 4. Dans une inscription de Cos antérieure à saint Paul (Paton et Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n° 81, p. 126) : Ὁ δᾶμος ὑπὲρ τὰς αὐτοκράτορος Καίσαρος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας Θεοῖς ἱλαστήριον, « le peuple (offre cet objet votif) comme ἱλαστήριον aux Dieux, pour le salut de l'empereur César Auguste, fils de Dieu. — 5. Dans une autre inscription de Cos de date incertaine (*ibid.* n° 347, p. 225), où ἱλαστήριον désigne comme précédemment un objet votif ou un monument érigé en l'honneur de Jupiter pour le rendre propice. — 6. Dans un papyrus récemment découvert (Grenfell et Hunt, *Fayûm Towns and their Papyri*, Londres, 1900, p. 313, n° 337) : Τοῖς θεοῖς εἰλαστη[ρί]ους θυσίας ἀξιω[θέ]ντες ἐπιτελεῖσθαι. — 7. Symmaque, Gen. $9^{16}(^{15})$ (Field, *Hexapla*, t. I, p. 23-24) appelle deux fois l'arche de Noé ἱλαστήριον. Tous les autres exemples connus sont chrétiens et influencés par l'usage de Paul ou des Septante.

II. SENS DU MOT ʽΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

1. *En dehors des Septante.* — Dans les exemples cités plus haut le mot est quelquefois adjectif, mais plus ordinairement substantif. Substantif, il signifie : « moyen ou objet d'expiation ou de propitiation » ; adjectif, il veut dire : « qui opère l'expiation ou la propitiation », selon qu'il s'agit de réparer une faute passée ou de s'assurer pour l'avenir la faveur d'une divinité; mais ces deux motifs peuvent très bien aller ensemble. On voit que si l'idée de sacrifice n'est pas contenue dans le mot lui-même elle n'en est point exclue davantage, une victime pouvant fort bien être un ἱλαστήριον, comme c'est le cas pour le n° 6.

2. *Dans les Septante.* — On sait que le mot ἱλαστήριον répond au mot hébreu *kappōreth* par lequel était désigné le couvercle en or de l'arche La première fois que les Septante rencontrent le mot *kappōreth* (Ex. 25^{16}) ils traduisent : Καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ. M. Deissmann supposait jadis (*Bibelstudien*, p. 121-122) que *kappōreth* était rendu par ἐπίθεμα et que l'adjectif ἱλαστήριον était ajouté soit par allusion à l'étymologie (*kippēr* « expier, rendre propice ») soit pour rappeler qu'il ne s'agit pas d'un couvercle ordinaire. Il est maintenant d'avis (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 201) que ἱλαστήριον traduit

proprement *kappōreth* et que ἐπίθεμα n'est là que pour indiquer la forme de cet « instrument de propitiation ». — Jusqu'ici on avait coutume de dériver *kappōreth* d'un verbe inusité *kāfar* auquel on attribuait la signification fondamentale de « couvrir »; ce mot n'aurait donc désigné qu'un « couvercle » et par antonomase « le couvercle de l'arche d'alliance ». Mais les philologues contemporains donnent à *kāfar* le sens fondamental de « laver, effacer », sens que le syriaque, l'arabe et l'assyrien rendent très probable (Cf. Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, 1896, p. 347; Gesenius-Buhl, *Hebr. Handwörterbuch*[14], 1905 p. 324; E. König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, 1, Leipzig, 1895, p. 201). La forme *kippēr* a le même sens, mais se prend toujours au figuré pour « effacer, expier » les péchés. De là *kōfēr*, λύτρον, *propitiatio*, et *kappōreth*, ἱλαστήριον, *propitiatorium*. Du même coup tombe la vieille théorie luthérienne des péchés *couverts* et non *effacés*. — Une question intéressante, mais qui sort de notre cadre, est celle de savoir si le mot *kappōreth* lui-même, avec l'idée qu'il réveille, appartient en propre à l'hébreu ou s'il était commun à d'autres religions sémitiques. Il est certain que dans le Coran *kaffārah* — qui répond exactement à l'hébreu *kappōreth* — est une « expiation » ou un « moyen d'expiation » (Cf. Hughes, *Diction. of Islam*[2], Londres, 1896, p. 259) et que *kuppuru* — répondant à l'hébreu *kippēr* — joue un certain rôle dans la religion babylonienne (Cf. Zimmern, dans *Die Keilinschr. und das A. T.*[3], Berlin, 1903, p. 601).

3. *Dans saint Paul.* — Le sens ressort de ce que nous avons dit. Le mot ἱλαστήριον est plus probablement substantif qu'adjectif. Il signifie « moyen d'expiation » ou « de propitiation » ou peut-être l'un et l'autre : c'est à la doctrine générale de saint Paul et au contexte d'en décider. Bien que l'idée de sacrifice ne soit pas directement contenue dans le mot, elle est renfermée dans l'incise ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Deissmann en convient, ainsi que Bruston (*Les conséquences du vrai sens de* ἱλαστήριον, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. VII, 1906, p. 77-81). Jésus-Christ est donc bien représenté comme *victime d'expiation* ou *de propitiation*. Il ne faut pas l'oublier pour l'ἀπολύτρωσις qui précède.

Les idées d'*expiation* et de *propitiation* sont très voisines, car Dieu n'est apaisé ou rendu propice qu'autant que le péché est expié et le même acte rédempteur produit à la fois ce double résultat. Voilà pourquoi les dérivés — d'ailleurs rares dans le Nouveau Testament — de ἵλεως (Mat. 16[22]; Heb. 8[12]) peuvent se prendre en général dans un sens ou dans l'autre. C'est le cas pour ἱλαστήριον dont nous venons de parler. Quand saint Jean dit (1 Joan. 2[2]; 4[10]) que Jésus-Christ est ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν et que son Père l'a envoyé comme tel, on peut entendre « propitiation » ou « expiation », quoique la seconde acception soit plus naturelle. Dans Heb. 2[17], ce dernier sens est imposé par le contexte : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

Mais peut-être n'y a-t-il pas à choisir entre ces deux sens; car les sacrifices de l'ancienne Loi avaient le double effet d'expier le péché et d'apaiser Dieu et ce double effet pouvait être exprimé par le même mot. Or il est certain que dans saint Paul, aussi bien que dans le reste du Nouveau Testament, la mort du Christ est représentée comme un sacrifice. Il suffira de rappeler ici les deux ordres de faits suivants.

1. *Le Christ mourant est comparé à presque tous les sacrifices de l'Ancien Testament.* A) *Au sacrifice de l'agneau pascal*, 1 Cor. 5[8] : τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (cf. Joan. 1[29]; 19[36]; Apoc. 5[6-12]; 13[8]; 1 Petr. 1[2]). —

B) *Au sacrifice du jour de l'Expiation*, Rom. 3^{25} (cf. Heb. 2^{17}; 9^{12-15}, etc.) — C) *Au sacrifice pour le péché*, Rom. 8^{3}; [2 Cor. 5^{21}]; (cf. Heb. 13^{11}; 1 Petr. 3^{18}, etc.). — D) *Au sacrifice qui scelle l'alliance*, 1 Cor. 11^{25} (cf. Mat. 26^{28}; Marc. 14^{24}).

2. *La mort et le sang du Christ sont mis constamment en relation avec la justification de l'homme et la rémission des péchés*, Rom. 5^{9} (justifiés *dans* le sang du Christ); Rom. 6^{3} (baptisés *dans* sa mort); Eph. 1^{7} et Col. 1^{14} (rédemption, rémission des péchés *par* son sang); Eph. 2^{13-14} et Col. 1^{20} (pacifiés *par* le sang de sa croix); Tit. 2^{14}, etc. — L'Épître aux Hébreux, 9^{22-26}, généralise la théorie du sacrifice et en montre la nécessité pour les deux Testaments : *autrefois*, pas de rémission des péchés sans effusion de sang; *maintenant*, il en est de même, seulement la victime est parfaite et partant unique.

III. SENS DU MOT « RÉDEMPTION ».

1. Le mot « rédemption » (λύτρωσις et ἀπολύτρωσις, noms d'action des verbes λυτροῦν et ἀπολυτροῦν) désigne dans l'Ancien Testament la *délivrance* théocratique *ge'ullāh*) promise au peuple fidèle par Jéhovah, le Rédempteur d'Israël (*gō'ēl*). Dans le Nouveau, c'est la délivrance messianique obtenue par le sang du Christ offert comme rançon (λύτρον, Mat. 20^{28}; Marc. 10^{45}; ou ἀντίλυτρον, 1 Tim. 2^{6}). La comparaison des Synoptiques avec saint Paul est intéressante :

Mat. 20^{28}; Marc. 10^{25}		Paul (1 Tim. 2^{6})
Δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ	=	Ὁ δοὺς ἑαυτὸν
λύτρον ἀντὶ	=	ἀντίλυτρον
πολλῶν.	=	ὑπὲρ πάντων.

On voit l'identité des deux formules : car δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ est un hébraïsme pour « se donner, se livrer soi-même »; le composé ἀντίλυτρον équivaut exactement aux deux mots λύτρον ἀντί, et l'équivalence de πολλῶν et de πάντων est établie par de nombreux exemples. Paul ajoute seulement la nuance ὑπέρ, « en faveur de », contenue implicitement dans la formule des Synoptiques.

2. Bien que, à la rigueur, « rédemption » puisse signifier simplement délivrance, sans allusion au prix payé ou reçu, il faut lui conserver sa valeur étymologique pour les raisons suivantes : a) Le mot λύτρον, qui traduit dans les Septante l'hébreu *kōfĕr*, *ge'ullāh* et *pidiōn*, signifie le *prix de rachat* des esclaves (Lev. 19^{20}), des captifs (Is. 45^{13}), la *rançon* de la vie (Ex. 21^{30}; Num. 35^{31}). — b) Le mot λυτροῦν est aussi proprement « délivrer quelqu'un en payant sa rançon » (Num. 18^{15-17}). — c) Les synonymes ἀγοράζειν (1 Cor. 6^{20}; 7^{23}; 2 Petr. 2^{1}; Apoc. 5^{9}; 14^{3-4}) et ἐξαγοράζειν (Gal. 3^{13}; 4^{5}) montrent que l'idée de rachat n'est pas entièrement disparue de la métaphore.

3. La rédemption du Nouveau Testament est donc la délivrance des hommes obtenue en payant soit la rançon (λύτρον) soit le prix dû (τιμή, 1 Cor. 6^{20}; 7^{23}). Ce prix, les Synoptiques d'accord avec Paul nous l'apprennent, c'est le sang du Christ. — La rédemption se dit généralement de la délivrance vraie, quoique imparfaite, de la grâce; quelquefois aussi de la délivrance complète conférée par la gloire (Rom. 8^{23}; Eph. 4^{30}; Hebr. 9^{12}; peut-être encore Eph. 1^{14}).

La thèse de J. G. Bok (*Disquisitio exhibens Pauli apost. doctrinam de* τῇ ἀπολυτρώσει, Amsterdam, 1856) est sans valeur.

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance.

Sauvés en espérance. — Paul a prouvé que la justice de Dieu arrive à l'homme par Jésus-Christ et rien que par lui. Son cadre n'est pas rempli encore, car il s'était engagé à montrer que l'Évangile est non seulement la source de la justification mais un instrument de salut dans la main de Dieu. Entre la justification et le salut il y a loin : il y a la durée de cette vie d'épreuve; il y a la distance de la terre au ciel.

Les chapitres v à viii ont pour but d'établir que ces deux choses, la justice initiale et le salut final, bien que séparées par le temps et l'espace, sont unies par un lien de causalité. Elles sont les deux anneaux extrêmes d'une chaîne indissoluble dans la pensée et dans les plans de Dieu, quoique ce soit le triste privilège de notre libre arbitre de pouvoir la briser. La grâce est le germe de la gloire, la foi est le gage de la vision, les dons de l'Esprit-Saint sont les arrhes de la béatitude et l'état bienheureux des élus n'est que la floraison tardive mais spontanée de la charité, qui est elle-même un aspect particulier de la justice. « Nous sommes sauvés en espérance » et « l'espérance ne déçoit pas » : voilà le mot de la situation; le salut final n'est qu'une affaire de patience et de temps. Évidemment la certitude de cette espérance n'est pas en nous; elle est en Dieu; mais justement l'amour excessif dont Dieu nous aime jusqu'à répandre dans nos cœurs le plus consolant et le plus précieux de ses dons, le Saint-Esprit, nous garantit pleinement l'avenir. En effet il faut plus de puissance pour justifier le pécheur que pour lui conserver la justice et plus de bonté pour le retirer de l'abîme que pour l'empêcher d'y retomber. « La preuve de l'amour de Dieu pour nous c'est que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. Justifiés maintenant dans son sang, combien plus serons-nous préservés par lui de la colère! Si, ennemis, nous fûmes

réconciliés à Dieu par la mort de son fils; combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie [1] ! »

Cependant trois formidables obstacles se dressent devant nous : le péché, la mort, la chair. Dans cette section, l'Apôtre affirme que nous en triompherons avec Jésus-Christ ou plutôt que Jésus-Christ en triomphe pour nous. A la fin, tous nos motifs d'espérer se réunissent comme en un faisceau et les trois personnes de la Trinité, avec la création tout entière, confirment notre espérance [2].

---

1. Rom. 5^{8-9}. Tout le passage 5^{1-11} lie cette deuxième section à la précédente. Les cinq premiers versets énoncent la thèse et indiquent la preuve; les six suivants l'établissent par une série d'arguments *à fortiori*. En voici les phrases essentielles : a) Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum... b) et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei... c) spes autem non confundit quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris... d) Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus : multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. — a) Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως, résumé des quatre premiers chapitres; εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεόν, sujet des quatre chapitres suivants. On attendrait plutôt ἔχομεν (leçon de beaucoup de manuscrits et de Pères), qui donne une conclusion plus naturelle, la paix étant le fruit immédiat de la justification. Si l'on maintient le subjonctif ἔχωμεν des éditions critiques, il faudra traduire : Conservons la paix avec Dieu (Chrysost.), ou bien : Goûtons la paix (Sanday). En tout cas, la paix désigne la cessation des hostilités entre l'homme et Dieu, avec l'apaisement du côté de Dieu et la sécurité de la part de l'homme. — b) Καὶ καυχώμεθα « et nous exultons » (sens spécial aux Septante); ἐπ' ἐλπίδι, appuyés *sur* l'espérance comme sur un fondement inébranlable; τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, le latin *filiorum* est une glose qui n'altère pas le sens. Ici la gloire de Dieu est la béatitude éternelle, puisqu'elle est présentée comme objet de l'espérance. — c) Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει [allusion à Ps. 21 $(22)^{6}$, $24(25)^{20}$], ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Malgré l'autorité de saint Augustin qui a entraîné un certain nombre de scolastiques, il s'agit ici et 8^{39} de l'amour de Dieu pour nous et non de notre amour pour Dieu. En effet ce n'est pas précisément notre amour actuel pour Dieu qui nous rassure et assoit notre espérance, mais l'amour que Dieu a pour nous. — d) Les versets 8-9 contiennent nos quatre principaux motifs d'espérer : 1. amour de Dieu pour nous, 2. mort du Christ pour nous, 3. état actuel de justification (δικαιωθέντες νῦν), 4. argument *à fortiori* tiré du contraste entre le passé et le présent (πολλῷ μᾶλλον).

2. Victoire sur le péché (chap. v), sur la mort (chap. vi), sur la chair et la Loi conjurées (7^{1}-8^{11}), motifs d'espérer et hymne d'action de grâces (8^{12-39}).

I. LE CHRIST RUINE L'EMPIRE DU PÉCHÉ.

Nouvel Adam. — Le premier obstacle où se heurte notre espérance est le péché. Saint Paul aime à le personnifier; il se le représente comme l'ensemble des forces morales hostiles à Dieu. Le péché règne[1], il a un corps[2], des serviteurs[3], une armée qu'il soudoie[4]. Après nous avoir tués[5], il tue le Christ lui-même[6]. La mort est sa compagne assidue, reine aussi mais en sous-ordre[7]. La Loi mosaïque — qui le croirait? — est du cortège; elle est l'instrument actif du péché : « Virtus peccati lex[8]. » Le péché personnifié n'est donc pas seulement le péché originel; c'est le péché d'origine avec toute son escorte. Et voilà pourquoi dans le même contexte, quelquefois dans la même phrase, on glisse si facilement d'une acception à l'autre, le péché désignant tantôt la privation de la justice originelle, tantôt la concupiscence qui en dérive, tantôt le péché actuel qui en est l'effet. Quand il est personnifié, comme il l'est presque toujours dans cette section, le *péché* prend en grec l'article défini; sans article ce serait la notion générique du péché. Mais il faut bien se garder de mesurer la valeur biblique de ce mot par sa signification profane. Chez les auteurs classiques, le péché (ἁμαρτία, *peccatum*) n'est le plus souvent qu'une erreur de jugement ou d'appréciation, un manquement aux usages et aux convenances ou, si c'est une faute morale, c'est généralement une faute assez vénielle[9]. Au contraire, l'hébreu *ḥaṭṭath,* bien que répondant par l'étymologie au grec ἁμαρτία et au latin *peccatum*, désigne la perversion d'une volonté qui, nous éloignant de Dieu notre fin suprême, nous attire sa colère et nous constitue ses ennemis. Qu'on le considère comme acte ou comme état, le péché est donc le souverain mal de l'homme et voilà pourquoi Paul le met si souvent en contraste avec la justice dans son sens le plus compréhensif. Il faut distinguer du péché deux mots qui n'ont avec lui qu'une synonymie restreinte. Le *délit* (παράπτωμα, *delictum*),

1. Rom. 5[21]. — 2. 6[6]. — 3. 6[17-20]. — 4. 6[23]. — 5. 7[11.13]. — 6. 6[10]. — 7. 5[14].
8. I Cor. 15[56] : ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.
9. La notion du péché sera étudiée plus à fond dans la seconde partie de cet ouvrage.

chute ou faux pas moral, exprime le péché actuel soit d'Adam soit de ses descendants. La *prévarication* (παράβασις, *prævaricatio*) est la transgression d'une loi positive et se dit spécialement de la violation du précepte imposé à notre premier père. Toute transgression est un péché mais tout péché n'est pas une transgression. « Ubi non est lex, nec prævaricatio [1]. »

La fin de l'incarnation est la destruction du péché. Par Jésus-Christ, vient de dire l'Apôtre, nous avons la paix avec Dieu; par lui, l'accès au ciel; par lui, la réconciliation; par lui, l'assurance et la joie anticipée du salut : « C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé par tous les hommes parce que tous ont péché, — car jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi : cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'ont point péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, lequel est la figure de celui qui devait venir [2]. » La construction est irrégulière et la première phrase, restée suspendue, ne s'achève pas; mais le sens général est parfaitement clair, car l'esprit n'a aucune peine à suppléer le terme de comparaison, indiqué sans être énoncé. La pensée va et vient aux deux pôles de cette antithèse : Un homme a pu nous perdre; un homme, qui est plus qu'un homme, pourra nous sauver. Comme le règne du péché a été le fait d'un seul homme, le règne de la justice dérivera aussi d'un seul homme. Adam, le premier chef de l'humanité, nous a entraînés dans sa chute; Jésus-Christ, second Adam et chef de l'humanité renouvelée, nous emportera avec lui dans son ascension vers Dieu. Tel est le sens de l'énigmatique « c'est pourquoi » qui commence la phrase, de la particule comparative « comme » à laquelle rien ne semble répondre, enfin des mots « lequel est la figure de l'Adam à venir » qui terminent la digression et en même temps complètent, sous une forme grammaticalement incorrecte, la comparaison restée en suspens. Paul n'a besoin pour sa thèse que d'un argument de

---

1. Sur ἁμαρτία, παράπτωμα, παράβασις, voir la note M, p. 304.
2. Rom. 5^{12-14}. Voir la note M, à la fin de cet article.

parité; mais il lui est impossible de s'y renfermer. Au péché qui abonde il ne peut se défendre d'opposer la grâce qui surabonde. Un simple parallèle entre les deux Adam lui paraît injurieux au Christ; et à tout moment, sans y songer, il le transforme en contraste. Vers la fin toutefois, se ressouvenant que ce surcroît de preuve n'est pas nécessaire, il reprend l'argument de parité, non sans l'abandonner une fois encore pour conclure : « Ubi abundavit delictum superabundavit gratia. »

N'oublions pas que l'Apôtre a présent à l'esprit le récit de la Genèse dont ses lecteurs ne contestent pas l'autorité. Un seul homme, portant l'humanité dans ses flancs, a introduit dans le monde le péché et la mort. Il s'est vu priver, lui et ses descendants, des prérogatives surnaturelles dont il était le dépositaire. Il s'est fait maudire avec toute sa postérité. C'était presque un lieu commun pour les contemporains de saint Paul qu'Adam est l'auteur de la mort et du penchant au mal, que sa chute est la nôtre. Le quatrième livre apocryphe d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, composés, celle-ci peu de temps avant la catastrophe de l'an 70, celui-là quelque vingt ans après mais toujours dans le courant du premier siècle, sont à ce point de vue très explicites. La théologie talmudique hérita de ces idées, non sans y mêler bien des fables. En tout cas, il était admis que le genre humain, par le fait de la transgression d'Adam, est passible de mort, dominé par le désir mauvais, voué à la malédiction. Si ce n'est pas là tout à fait le péché d'origine tel que nous l'entendons, c'est quelque chose de fort approchant; car la peine suppose la faute et la malédiction implique l'offense. Paul ne se propose donc pas de prouver l'existence du péché d'origine. Il se sert seulement de l'universalité de la chute, connue et acceptée sur la foi des Écritures, pour expliquer et rendre vraisemblable l'universalité de la rédemption. Toute son argumentation se résumerait assez bien dans cette proposition complexe : S'il est certain, comme vous n'en doutez pas, que tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam, vous devez croire, à plus forte raison, qu'ils seront constitués justes par l'obéissance du Christ. Il suppose la proposition conditionnelle plutôt qu'il ne la prouve; mais il l'affirme à quatre ou cinq reprises fort

explicitement et son affirmation nous tient lieu de preuve.

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. »

« La mort a envahi tous les hommes parce que tous ont péché. »

« Par une seule faute [est tombée] sur tous les hommes une sentence de condamnation. »

« Par la désobéissance d'un seul homme tous, quel que soit leur nombre, ont été constitués pécheurs. »

Enfin Adam auteur du péché est la « figure » du Christ auteur de la réparation. Cette vérité, énoncée une fois directement, est au fond de tout ce parallèle et domine le passage entier.

Pour résumer, saint Paul rapporte au premier Adam : 1. le règne du péché dans le monde; 2. l'universalité de la mort ; 3. une condamnation qui s'étend à tous les hommes et qui a pour antithèse la justice conférée par le second Adam.

Règne du péché. — 1. L'entrée du péché dans le monde n'est pas pour l'Apôtre la simple apparition d'un phénomène passager mais l'inauguration solennelle d'un règne[1]. Le péché dont il parle n'est pas le péché personnel d'Adam, car ce péché

---

1. Rom. 5^{12} : Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. — Avant de raisonner sur ce texte il est de la plus haute importance d'en faire une exégèse exacte. Sur le lien de la phrase avec ce qui précède (διὰ τοῦτο), sur la construction interrompue (anacoluthe), sur la valeur des termes ἡ ἁμαρτία (la force du mal, le penchant au mal, mis en relation avec sa cause première), ὁ θάνατος (la mort physique), ὁ κόσμος (l'humanité), voir la note à la fin de cet article. Il reste à examiner : A) le sens de εἰσῆλθεν et de διῆλθεν, B) le sens de ἐφ' ᾧ, C) le sens de ἥμαρτον.

A) Εἰσῆλθεν ne peut pas désigner la première ni la simple apparition du péché dans l'humanité. En effet : 1. Le péché personnel d'Adam ne se dit pas ἡ ἁμαρτία mais bien παράπτωμα, παράβασις, παρακοή. — 2. Le péché d'Adam ne fut pas le premier; d'après le récit de la Genèse, auquel Paul fait évidemment allusion, Ève pécha la première. Cf. Eccli. 25^{24}(^{33}) : Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας. — 3. Paul lui-même mentionne expressément l'antériorité de la faute d'Ève (2 Cor. 11^{3}; 1 Tim. 2^{14}). L'entrée du péché dans l'humanité par le fait d'un seul homme (δι' ἑνὸς ἀνθρώπου) est donc l'envahissement du péché, l'inauguration d'un règne (5^{21} : ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία). — Le mot διῆλθεν n'est pas tout à fait synonyme de εἰσῆλθεν, il exprime mieux l'entrée de la mort, héritage funeste, dans chaque individu : καθάπερ τις κλῆρος πατρὸς διαβὰς ἐπὶ τοὺς ἐγγόνους (Euthymius).

s'exprime par d'autres termes — faute, transgression, désobéissance — et d'ailleurs il n'est pas le premier en date, précédé qu'il est par le péché d'Ève; ce n'est pas non plus, par métonymie, la

---

B) La locution ἐφ' ᾧ, employée trois fois par saint Paul, est traduite une fois dans la Vulgate par *eo quod* (2 Cor. 5[4] : *eo quod* nolumus expoliari); une fois par *in quo*, probablement pour signifier *eo quod* (Phil. 3[12] : Si quomodo comprehendam *in quo* et comprehensus sum); ce qui le fait supposer c'est que la locution ἐν ᾧ, qui signifie également « parce que », est traduite ailleurs de même (Rom. 8[3] : Quod impossibile erat legi *in quo* infirmabatur per carnem). Il y a donc tout lieu de croire que les mots de la Vulgate *in quo omnes peccaverunt* veulent dire : *parce que* tous ont péché, d'autant que les substantifs les plus rapprochés auxquels pourrait se rapporter le pronom relatif sont *mundus* et *peccatum*. — Que le grec ἐφ' ᾧ signifie « parce que » et ne puisse pas signifier autre chose dans ce contexte, c'est maintenant hors de question. Voir Patrizi, *Delle parole di san Paolo in quo omnes peccaverunt*, Rome, 1876. — La formule théologique « pécher en Adam » se rencontre déjà dans saint Ambroise, *Apol. pro Davide*, II, 71 (XIV, 915) : Omnes in primo homine peccavimus. Elle est calquée sur le mot de l'Apôtre : Sicut in Adam omnes moriuntur (1 Cor. 15[22]). Le premier qui la trouve formellement dans saint Paul est l'Ambrosiaster : In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Saint Augustin, qui en 412 rapportait les mots *in quo* soit à Adam soit au péché (*De peccatorum meritis et remiss.* I, 10 [11], XLIV, 115), opta pour la première explication en 420 (*Contra duas epist. Pelagianor.* IV, 4[7], XLIV, 614) quand il s'aperçut que le mot grec correspondant à *peccatum* était féminin. Il cite comme autorité l'Ambrosiaster qu'il appelle *sanctus Hilarius*. Les Latins suivent généralement une des deux explications de saint Augustin : *Sive in Adamo, sive in peccato* (Pierre Chrysol., Primasius, Bède, Pierre Lombard, S. Thomas, Denys le Chartreux, etc.); *in quo, idest in Adamo* (Sédulius, Fulgence de Ruspe, Walafride Strabon, Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher, S. Bonaventure, etc.). Parmi les Grecs, Théophylacte rapporte aussi ἐφ' ᾧ à Adam. — Le texte de S. Irénée, conservé seulement en latin, est trop obscur pour entrer en ligne de compte (*Contra hæres.* v, 34, VII, 1216) : Per quam [plagam ou mortem] percussus est homo initio in Adam inobediens. Les mots *in Adam* peuvent se rapporter à *percussus est* ou à *inobediens*.

C) Dans la dernière incise : « La mort a passé par tous les hommes *parce que* tous ont péché », on peut se demander s'il s'agit du péché actuel ou du péché d'origine. Tout milite en faveur de la seconde alternative : a) Le mot ἥμαρτον au temps historique (aoriste) semble indiquer plutôt un acte unique auquel tous ont pris part collectivement qu'une succession d'actes individuels. — b) Il est faux que tous les hommes meurent parce qu'ils ont commis des péchés actuels, car tous n'en sont pas capables, faute de raison ou de connaissance. — c) Ce n'est pas moins contraire à l'affirmation expresse de Paul. Dans la phrase suivante il dit que la mort a frappé même ceux qui n'ont pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, c'est-à-dire qui n'ont pas imité le péché actuel de notre premier père; comment veut-on qu'il dise ici exactement l'opposé? — d) Le parallélisme exige que tous meurent par

peine du péché, car la peine du péché n'entraîne pas une autre peine; c'est donc un péché commun à tous, multiple et unique (ἡ ἁμαρτία), celui en vertu duquel la mort envahit tous les hommes, qui constitue tous les hommes pécheurs, qui attire sur tous une sentence de condamnation, auquel la justice du Christ peut seule porter remède. Nous ne faisons pas dire à Paul que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique et il en donne quelque part le modèle en disant que « tous meurent en Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui et il ne faut pas songer à traduire : *In quo omnes peccaverunt,* ni à plus forte raison ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, par : En qui tous ont péché. La locution grecque ἐφ' ᾧ signifie « parce que », et tel est aussi, dans la Vulgate, le sens de la locution correspondante *in quo*. Il est grammaticalement impossible de faire rapporter ce relatif *in quo* à l'homme mentionné si loin, au début de la phrase, en passant par-dessus deux ou trois autres substantifs. Du reste le grec ἐφ' ᾧ appliqué à une personne ne donnerait aucun sens satisfaisant. Hâtons-nous d'ajouter, pour rassurer les théologiens, qu'en traduisant : « Parce que tous ont péché », comme l'exigent le lexique, la grammaire et le contexte, non seulement toutes les parties de la phrase se suivent et s'enchaînent mieux, mais l'argument en faveur du péché originel gagne en clarté et en force probante. En effet, Paul affirme alors directement deux choses : premièrement que tous les hommes ont péché, même ceux qui n'ont pas imité la prévarication d'Adam; en second lieu qu'un péché, qui n'est pas le péché actuel, est pour tous une dette de mort.

Universalité de la mort. — Le péché et la mort sont aussi

Adam comme tous sont vivifiés par le Christ. Bengel (*Gnomon N. T.*) dit fort bien : « Non agitur de peccato singulorum proprio. Omnes peccarunt Adamo peccante : sicut omnes mortui sunt, salutariter, moriente Christo. » S. Chrysostome avait dit non moins brièvement : Πῶς οὖν εἰσῆλθεν ὁ θάνατος καὶ ἐκράτησε; Διὰ τῆς ἁμαρτίας τοῦ ἑνός. Τί δέ ἐστιν· Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; Ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί. Il faut avouer cependant que quelques Pères semblent attribuer la mort aux péchés individuels. Tel S. Cyrille d'Alexandrie dans les scolies publiées sous son nom (LXXIV, 784 et 789, avec la note de Mai). Mais ils font dériver les péchés actuels du péché d'Adam qui cause en définitive la mort de tous les hommes.

universels l'un que l'autre, parce que l'un est la raison d'être de l'autre. Le lien de causalité qui attache la mort au péché, comme l'effet à sa cause, s'exprime de deux manières : au moyen de la particule consécutive « et ainsi » (καὶ οὕτως) et de la locution conjonctive « parce que » (ἐφ' ᾧ). La mort de chaque homme ne peut être attribuée à ses péchés actuels : il faut donc qu'il y ait en dehors des péchés actuels un péché de nature dont chaque homme est assez responsable pour en subir la peine [1]. Voici comment l'Apôtre prouve la prémisse de cet enthymème : Dans la période qui s'écoula entre Adam et Moïse des péchés se commettaient dans le monde, mais il n'y avait pas encore de loi positive qui punît de mort les pécheurs. Or, une peine particulière, comme serait la peine de mort, n'est appliquée qu'autant qu'elle est promulguée. Cependant c'est un fait évident que la mort fut universelle dans la période qui nous occupe ; elle ne s'explique donc point par les péchés personnels des hommes. Elle s'explique d'autant moins que tous « n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam », c'est-à-dire n'avaient pas imité sa désobéissance. Quels étaient ces fils d'Adam qui n'avaient pas péché à l'instar de leur père?

---

1. Patrizi, *De peccati origin. propagatione a Paulo descripta* (dans *Commentationes tres*), Rome, 1851, p .26-39, présente ainsi l'argumentation de l'Apôtre : Tous les hommes, d'après saint Paul, meurent à cause du péché (soit originel soit actuel). Or, toujours d'après saint Paul, ils ne meurent pas à cause du péché actuel. Donc, ils meurent à cause du péché originel. La mineure se prouve de deux manières : A) Avant Moïse il n'y avait pas de loi divine qui punît de mort le péché actuel; donc la mort ne peut pas avoir été alors la peine du péché actuel. — b) D'ailleurs tous les hommes n'avaient pas commis des péchés actuels ou, comme s'exprime l'Apôtre, n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam.

Une preuve plus forte encore, à notre avis, se tire du verset 12, où saint Paul affirme en propres termes que tous meurent parce que tous ont péché — ce qu'on ne peut entendre du péché actuel — et du lien de causalité (γάρ) qui unit au verset 12 le verset 13 : ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Le γάρ donne l'explication de « Tous sont morts parce que tous ont péché » et répond aux deux objections possibles : « Mais tous n'ont pas péché » ou bien : « S'ils meurent c'est qu'ils ont péché *comme* Adam » : objections également contraires à la doctrine de l'Apôtre.

Saint Paul ne le dit pas. On peut songer à ceux qui n'ont point l'usage de leur raison, tels que les enfants en bas âge, et que la mort n'épargne pas plus que les autres : signe manifeste qu'elle n'est pas la punition des fautes individuelles. Pour donner à cette argumentation une force invincible il faut sans doute supposer avec le récit de la Genèse que, dans les vues de Dieu, l'homme était destiné à l'immortalité et ne pouvait être frustré de ce privilège qu'en contrevenant au précepte divin, soit personnellement, soit dans la personne de celui qui, représentant l'humanité entière, agissait en qualité de mandataire universel au nom de tous ses descendants.

Antithèse des deux Adam. — « Ainsi donc comme par une seule faute [est venue] sur tous les hommes la condamnation, de même par un seul mérite [viendra] sur tous les hommes la justification de vie. En effet comme par la désobéissance d'un seul homme tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul tous, malgré leur nombre, seront constitués justes[1]. » Il ne faut pas séparer ces deux phrases qui s'éclairent mutuellement. La seconde explique et justifie (γάρ) la première et en détermine chaque mot. L'unique faute (παράπτωμα) qui se résout pour tous les hommes

1. Mettons en regard les parties parallèles du texte.

5^{18} : Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος	5^{19} : Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς
εἰς πάντας ἀνθρώπους	τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου
εἰς κατάκριμα,	ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,
οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος	οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς
εἰς πάντας ἀνθρώπους	τοῦ ἑνὸς
εἰς δικαίωσιν ζωῆς.	δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Que dans le premier membre δι' ἑνὸς παραπτώματος et δι' ἑνὸς δικαιώματος soient « la faute d'un seul, le mérite d'un seul » — ce qui répond mieux au parallélisme — ou bien « une seule faute, un seul acte méritoire » cela n'a presque aucune importance au point de vue théologique. Ce qui importe c'est la synonymie suggérée par les parties correspondantes des deux phrases : παράπτωμα est expliqué par παρακοή, comme δικαίωμα par ὑπακοή, de même εἰς κατάκριμα est expliqué par ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν, comme εἰς δικαίωσιν ζωῆς par δίκαιοι κατασταθήσονται, enfin εἰς πάντας ἀνθρώπους explique οἱ πολλοί et réciproquement. Ce dernier exemple montre que οἱ πολλοί n'exclut pas l'universalité mais l'inclut au contraire; seulement οἱ πολλοί (ceux qui sont nombreux = tous malgré leur nombre) est choisi de préférence à πάντες pour contraster directement avec le *seul* auteur du péché et de la justice, le *seul* acte délictueux ou méritoire.

en une sentence de condamnation est la désobéissance d'Adam; l'unique acte méritoire (δικαίωμα) qui se résout pour tous les hommes en un verdict de justification est l'obéissance du Christ. Cette sentence de condamnation constitue pécheurs tous les hommes. Saint Paul ne l'affirmerait-il pas expressément, on le déduirait de ses principes; car Dieu ne condamne que des coupables et puisque tous sont condamnés pour la faute d'un seul, il faut que tous aient participé en quelque manière à la faute d'un seul. La justice conférée par le Christ étant quelque chose de si réel et de si véritable que Paul l'appelle « justification de vie », le péché légué par le premier Adam ne saurait être ni moins véritable ni moins réel. On objecte qu'en fait tous les hommes ne sont pas justifiés dans le Christ : dès lors, de quel droit conclure que tous ont péché en Adam? Saint Thomas fait cette réponse : « *Tous* les hommes qui naissent d'Adam selon la chair pèchent et meurent en lui et par lui, ainsi tous les hommes qui renaissent spirituellement dans le Christ sont justifiés et vivifiés en lui et par lui. » Une simple réflexion dissipera l'obscurité que cette réponse laisse subsister encore. Par les mérites du Christ tous les hommes sont justifiés en puissance et le seraient en fait, s'ils remplissaient les conditions requises. L'universalité du péché est absolue parce qu'elle dérive d'une condition inhérente à notre existence : le fait qui nous constitue hommes et fils d'Adam nous constituant pécheurs. Au contraire, nous ne devenons pas membres du Christ comme nous devenons membres de la famille humaine, sans notre participation. La foi qui nous engendre à la grâce et le baptême qui nous régénère sont quelque chose de surajouté à notre nature. Cette réserve faite, l'universalité du péché et l'universalité de la justice sont dans le même rapport.

Achevons brièvement le parallèle, ou plutôt le contraste, entre le premier et le second Adam. Comme Adam est le type du Christ et que le type, de sa nature, est moins parfait que l'antitype, à côté des rapports il y aura des différences : « Il n'en est pas du don gratuit comme de la faute. Car si, par la faute d'un seul, beaucoup meurent, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don accordé en vue d'un seul homme, Jésus-Christ, se répandront-ils sur beaucoup avec abondance. Et il

n'en est pas du don comme de l'acte d'un seul homme qui a péché. Car le jugement [est parti] d'un seul acte [pour aboutir] à une sentence de condamnation, mais le don gratuit [part] de plusieurs fautes [pour aboutir] à un verdict d'acquittement. Or si, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul homme, à plus forte raison ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils par le seul Jésus-Christ[1]. » Ainsi, deux différences capitales : différence dans les causes et différences dans les effets. D'un côté, un homme, Adam; de l'autre, un Homme-Dieu, Jésus-Christ : telle est la cause morale. D'un côté, le péché; de l'autre, la justice : telle est la cause formelle. Mais il est évident que Jésus-Christ représente mieux l'humanité qu'Adam et la raison enseigne que le bien l'emporte en puissance sur le mal. Il s'ensuit que la réparation sera plus efficace que l'acte destructeur. Les causes étant inégales, les effets doivent l'être pareillement. Aussi voyons-nous que le point de départ de la ruine est un péché unique se transmettant de proche en proche; mais le point de départ du relèvement est une infinité de péchés à expier. La surabondance de la grâce éclate mieux par l'abondance même

---

1. On peut rendre sensible le contraste par une disposition du texte qui éclaire en même temps la valeur des termes opposés.

5^{15} : Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα·

Εἰ γὰρ	πολλῷ μᾶλλον
τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι	ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ.
οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,	εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.

5^{16} : Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα·

Τὸ μὲν γὰρ κρίμα	τὸ δὲ χάρισμα
ἐξ ἑνὸς	ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων
εἰς κατάκριμα,	εἰς δικαίωμα.

5^{17} : Εἰ γὰρ	πολλῷ μᾶλλον
τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι	οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες
ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν	ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν
διὰ τοῦ ἑνός,	διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Le parallèle se continue encore mais sur un point seulement : la cause unique (διὰ τοῦ ἑνός) et l'effet multiple (οἱ πολλοί). Tout le reste est contraste (οὐχ ὡς) et différence par excès (πολλῷ μᾶλλον) du côté de Jésus-Christ.

du péché : « Ubi abundavit delictum superabundavit gratia. »

Des données qui précèdent on obtient le résultat suivant :

1. Le règne du péché dans l'humanité remonte à une source unique; il dérive en définitive d'un seul acte, la désobéissance de notre premier père. C'est pourquoi le relèvement ou, pour maintenir l'antithèse, le règne de la justice pourra remonter à une même source, la personne du Christ, et dériver d'un seul acte méritoire, l'obéissance du Christ jusqu'à la mort de la croix. Il suffit pour cela que l'auteur de la réparation ait avec le genre humain le même rapport que l'auteur de la chute; en d'autres termes, que le Christ soit le chef de l'humanité et l'antitype d'Adam.

2. De cette source unique découlent respectivement : d'un côté la mort universelle, la tyrannie de la chair, le flot toujours croissant des transgressions actuelles; de l'autre la régénération, le pouvoir de la grâce et les fruits de l'Esprit-Saint.

3. Le péché qui envahit le genre humain par la faute d'un seul n'est pas une pure dénomination extrinsèque; il constitue tous les hommes pécheurs, même ceux qui n'ont pas imité la transgression d'Adam; il entraîne sur tous une sentence de condamnation; il devient propre à chacun, comme la grâce, la justice et la vie que le Christ leur confère.

En quoi consiste précisément ce péché d'origine? Comment se communique-t-il? Pourquoi nous est-il imputé? En quel sens nous devient-il propre? Autant de problèmes que l'Apôtre ne touche pas, au moins directement. Qu'il consiste dans la privation de la justice originelle dont Adam avait le dépôt et qu'il n'a pas su conserver; qu'il nous soit imputé en vertu de la solidarité qui fait de la volonté d'Adam la volonté de toute sa race; qu'il se transmette par voie de génération naturelle comme son contraire se transmet par le fait de la régénération surnaturelle : c'est ce que les paroles et les raisonnements de saint Paul nous permettraient d'inférer. Mais ces déductions et ces spéculations dépassent l'objet propre de la théologie biblique et il convient de les abandonner à une autre science.

NOTE M. — LE PÉCHÉ D'ADAM ET SES SUITES

I. LE TEXTE DE PAUL (Rom. 5[12-21]).

Il importe d'étudier d'abord le texte dans son ensemble et de se bien pénétrer du parallèle — qui se résout le plus souvent en contraste — entre Adam et le Christ. Un artifice typographique permettra de suivre aisément le mouvement de la pensée : l'*argument de parité*, qui constitue l'idée principale, est imprimé en caractères gras; l'*argument à fortiori*, qui vient s'y greffer, en caractères romains et la *digression* en italiques.

12. **Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt :**

13. (*Usque ad legem enim peccatum erat in mundo : peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset.* — 14. *Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ,*) **qui est forma futuri.**

15. Sed non sicut delictum, ita et donum : si enim unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.

16. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum : nam judicium quidem ex uno in condemnationem : gratia autem ex multis delictis in justificationem. — 17. Si enim unius delicto mors regnavit per unum : multo magis abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.

18. **Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem : sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. — 19. Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi : ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi.**

20. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia;

21. **Ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam æternam, per Jesum Christum Dominum nostrum.**

Tout ce texte fait corps et ne doit pas être démembré. Cependant les versets 12-14 contiennent l'idée essentielle et c'est sur eux que porte principalement l'effort des exégètes et des théologiens.

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

Il y a à considérer la construction de la phrase et la valeur des termes employés.

1. *La construction de la phrase.* — La phrase débute par une comparaison qui ne s'achève pas : c'est une protase sans apodose. La longue parenthèse qui remplit les versets 13 et 14 explique naturellement cette anacoluthe, sans conséquence pour le sens, car le terme de comparaison non exprimé est suffisamment indiqué par cette courte incise qui termine

la phrase : *qui est forma* (τύπος) *futuri*. Le *type* en effet est corrélatif à l'*antitype*. Il est donc indifférent de suppléer le terme de comparaison qui manque comme le propose Origène : *Ita et per unum hominem justitia introivit in mundum et per justitiam vita, et sic in homines omnes vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt* (traduction de Rufin, lib. V, nº 1), ou bien de cette manière : *Les choses se passent dans l'œuvre de réparation opérée par le Christ* comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, etc. Patrizi, dans une dissertation excellente à d'autres points de vue (*Commentat. tres*, Rome, 1851, p. 26-39 : *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*), a essayé de prouver que la phrase est complète et que les mots *et sic* (καὶ οὕτως) commencent l'apodose. Cette hypothèse, contraire à l'opinion unanime des interprètes, est absolument repoussée par la grammaire, car καὶ οὕτως (*et sic*) n'équivaut pas à οὕτως καί (*sic et*). — Une question de moindre importance est celle de savoir à quoi se rapporte διὰ τοῦτο (propterea). Les meilleurs exégètes de toutes les écoles (Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc.) pensent avec raison que saint Paul vise tout le commencement du chapitre (Rom. 5^{1-11}) où sont décrits sommairement les fruits de la rédemption du Christ.

2. *La valeur des termes*. — A) Le *péché* dans ce contexte (chapitres v-vii) est exprimé par quatre mots qui ne sont pas synonymes : παρακοή, παράβασις, παράπτωμα, ἁμαρτία. Point de difficulté pour παρακοή, « la désobéissance » d'Adam au précepte divin de s'abstenir du fruit défendu. Παράβασις (5^{14}), comme l'étymologie l'indique (παρά et βαίνω, « aller à côté »), est la transgression d'une loi positive, ce qui permet de dire : *Ubi non est lex, nec prævaricatio* (Rom. 4^{15}). Παράπτωμα (Rom. $5^{15\cdot16\cdot17\cdot18\cdot20}$), peu différent comme étymologie (παρά et πίπτω, « tomber à côté » du but), est cependant plus général. C'est un faux pas, une chute morale, qui peut s'appliquer à toute faute actuelle, même contre la loi de nature, et qui englobe tous les péchés actuels, celui d'Adam comme ceux de ses descendants. Le terme le plus important et le plus nécessaire à définir est ἁμαρτία. Dans cette section (chap. v-vii) ἁμαρτία revient 31 fois avec l'article et 11 fois sans l'article. La distinction apparaît bien dans cette phrase : Afin que le *Péché* se manifestât comme *péché* (7^{13} : ἡ ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία) et dans celle-ci : La Loi est-elle *péché?* Non; mais je n'ai connu *le Péché* que par la Loi (7^{7} : ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου) ainsi que dans la suivante : Jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde mais un péché n'est pas imputé [à condamnation] faute de loi [qui le condamne] (5^{13} : ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). — Avec l'article, ἡ ἁμαρτία signifie toujours le péché d'origine personnifié et environné de son cortège de maux. Sans article, il indique souvent le péché en général (8^{3} : περὶ ἁμαρτίας, 8^{10} : τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν). Mais, dans ces deux exemples, l'absence de l'article pourrait aussi être due à la préposition. Ailleurs elle s'explique — quoiqu'il s'agisse du péché personnifié — soit par le voisinage d'un autre mot indéterminé (7^{25} : νόμῳ ἁμαρτίας, 8^{3} : σαρκὸς ἁμαρτίας, 6^{16} : ἁμαρτίας εἰς θάνατον), soit par la présence d'une négation (6^{14} : ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει). Le tour gnomique de 7^{8} : χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά rendrait suffisamment compte de l'omission de l'article qui peut du reste se justifier autrement.

B) Le *monde* n'est pas ici l'univers, mais le genre humain. Ce sens est fréquent dans saint Paul (Rom. $3^{6\text{-}19}$; $11^{12\cdot15}$; 1 Cor. $4^{9\cdot13}$; 6^{2}; 2 Cor. 5^{19} etc.) mais ne lui est nullement spécial (cf. Joan. $3^{16\cdot17}$; $12^{19\cdot47}$ etc.). La Vul-

gate (*in hunc mundum*), ajoutant le mot *hunc* qui manque dans le grec, pourrait donner la fausse impression que *ce* monde dans lequel entre le péché par le fait d'Adam, est opposé à un *autre* monde où le péché serait déjà entré d'une autre manière. Mais il n'est fait dans notre texte aucune allusion au péché antérieur des anges.

C) La *mort* est principalement (*in recto*) la mort physique, la séparation de l'âme et du corps. Ce sens est absolument requis par le verset 14, qui explique et justifie le verset 12, par l'allusion manifeste au récit de la Genèse (2^{17}; 3^{19}), enfin par la nécessité d'éviter la tautologie qu'offrirait l'acception de « mort spirituelle » ou de « péché » attribuée à θάνατος. Je dis *principalement*, car la mort physique, dans saint Paul, est très souvent mise en connexion avec la mort de l'âme et avec la mort éternelle, ce qui permet à l'Apôtre de passer si facilement d'une acception à l'autre (Cf. Rom. 5^{17-21}).

II. LA CHUTE D'ADAM ET LA THÉOLOGIE JUIVE.

1. *Les contemporains de saint Paul.* — On lit dans le quatrième livre apocryphe d'Esdras, III, 7 : « Huic (Adamo) mandasti diligere viam tuam, et præterivit eam, et statim instituisti in eo mortem et in nationibus ejus » [c.-à-d. « ses descendants, sa postérité », comme il ressort clairement des autres versions : καὶ εἰς τὰς γενεὰς αὐτοῦ]. — III, 21-22 : « Cor enim malignum bajulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui de eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas, et lex cum corde populi, cum malignitate radicis : et discessit quod bonum est, et mansit malignum. » [Le sens est, ainsi qu'il appert des autres versions : La loi était dans le cœur du peuple, c.-à-d. connue de lui, mais elle y coexistait à un germe mauvais, le penchant au mal]. — VII, 48 (118) : « O tu quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et noster qui ex te advenimus. » A défaut du texte hébreu perdu, les versions latine, syriaque, éthiopienne, arménienne et arabe sont d'accord. Cf.Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, p. 377.

L'Apocalypse de Baruch est encore plus explicite sur la cause commune de la mort des hommes, XVII, 3 : « Mortem attulit (Adam) et abscidit annos eorum qui ab eo geniti fuerunt. » XXIII, 4 : « Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur. » Cependant la responsabilité de chacun reste entière, LIV, 15 : « Si enim Adam prior peccavit et attulit mortem super omnes immaturam, sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis præparavit animæ suæ tormentum futurum; et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. » LIV, 19 : « Non est ergo Adam causa nisi animæ suæ tantum; nos vero unusquisque fuit animæ suæ Adam. » Cf. XLVIII, 42 (O Adam, qu'as-tu fait à toute ta postérité! etc.); LVI, 5-8 (explication de *l'eau noire* qui a sa source dans la désobéissance d'Adam et qui inonde la terre).

Philon (*Vita Moys.* III,17, Mangey, t. II, p. 157) dit que le grand prêtre, au jour de l'Expiation, offrait une victime pour la rémission (ἄφεσις) des péchés parce que le péché est naturel (συμφυές) à l'homme : αἰνιττόμενος ὅτι πάντι γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστὶν, ὑπὲρ οὗ τὸν Θεὸν εὐχαῖς καὶ θυσίαις ἀναγκαῖον ἐξευμενίζεσθαι, μὴ διακινηθεὶς ἐπίθοιτο.

Le fameux Jochanan ben Zakkaï, qu'on peut regarder comme un contemporain de saint Paul, car il florissait peu de temps après la ruine du

Temple, expliquait ainsi, dit-on, Gen. 3[7] : « Leurs yeux s'ouvrirent pour voir tout le mal qu'ils avaient fait tomber sur les générations à venir. » *Bereschith Rabba,* 19. — Il résulte de tout cela que les contemporains de saint Paul attribuaient à la désobéissance d'Adam la mort universelle et le penchant au mal qui règne dans l'humanité. Le Pseudo-Esdras, il est vrai, suppose que le penchant au mal, dans une certaine mesure, se trouvait déjà en Adam; mais qu'il est devenu plus puissant, plus tyrannique : « Et discessit quod bonum est et mansit malignum. » Cf. IV, 30. D'ailleurs une pénalité commune suppose une faute commune et nous ne comprenons pas bien la restriction de Bousset (*Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 389) : « Die Lehre vom Erbtod, aber nicht die von der Erbsünde ist vorhanden. »

2. Dans la *théologie talmudique,* les trois principaux dommages causés au genre humain par le péché d'Adam sont : 1. La perte de l'immortalité; 2. les malédictions (stérilité du sol, révolte des animaux et des éléments, misères de tout genre); 3. la concupiscence ou penchant au mal (*yetser hara'*). Ce dernier existait à quelque degré dans le premier homme, mais il était neutralisé par le penchant au bien (*yetser hattôb*). Maintenant, au contraire, le *yetser hara'* domine et triomphe, tandis que le *yetser hattôb* est devenu faible, infirme, impuissant. Voir la monographie de Porter, *The Yeçer Hara, a study in the Jewish doctrine of Sin*, New-York, 1901, et comparer Bousset, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903, p. 384-390. — On trouvera toutes les données dans Weber, *Jüdische Theologie*[2], Leipzig, 1897, p. 218-225. L'auteur conclut, p. 224 : Il y a (dans la théologie rabbinique) une *dette* originelle mais non une *faute* originelle : *Es gibt eine Erbschuld aber keine Erbsünde.* Il a raison si par faute originelle (*Erbsünde*) on entend comme lui la nécessité de pécher : *die Sündigkeit in Sinne einer Nothwendigkeit zu sündigen.* Mais nous ne définissons pas de la sorte le péché originel.

III. LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

Elle est résumée dans les cinq canons de la cinquième session du concile de Trente. Le premier définit qu'Adam par sa faute a perdu la justice et l'immortalité : « totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse ». — Le second est ainsi conçu : « Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod est mors animæ; anathema sit : cum contradicat apostolo dicenti : Per unum hominem... peccaverunt (Rom. 5[12]). » C'est, un peu développé, le canon 2 du second concile d'Orange (529). — Le troisième affirme que le péché (quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium) ne peut être remis que par les mérites de J.-C. rédempteur. — Le quatrième s'exprime ainsi : « Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam... anathema sit : quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus : Per unum

hominem... peccaverunt : nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. » C'est, en substance, le canon 2 du second concile de Milève et du concile de Carthage de l'an 418. — Le cinquième enseigne que le baptême efface « totum id quod veram et propriam peccati rationem habet », explique dans quel sens la concupiscence est appelée péché par l'Apôtre (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat) et déclare que « la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu » n'est pas comprise dans le décret relatif au péché originel.

Comme saint Augustin est le docteur du péché originel aussi bien que de la grâce, l'étude de sa pensée est d'une importance capitale pour le théologien désireux de pénétrer le sens précis des définitions conciliaires. ette étude est grandement facilitée par le travail consciencieux de J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905 (dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. V). L'auteur s'occupe d'abord d'Augustin lui-même et distingue, comme il convient, deux périodes dont le point d'intersection est l'an 412. Dans la première, le grand docteur combat les manichéens; dans la seconde, il s'attaque aux pélagiens et leur oppose, outre les textes de Paul, l'autorité de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Jérôme, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, etc., ainsi que les papes Innocent et Zozyme et les synodes de Carthage, de Constantinople et de Diospolis en Palestine. M. Espenberger passe ensuite aux disciples d'Augustin qu'il divise en quatre écoles : 1. L'école de saint Anselme; 2. l'école augustinienne proprement dite (Hildebert de Tours, Hugues de Saint-Victor, Hervé, Pierre Lombard, etc.); 3. l'école hétérodoxe ayant pour chef Abélard; 4. enfin un groupe mal défini d'écrivains orthodoxes. — Les directions divergentes suivies par les disciples d'Augustin feraient soupçonner que sa pensée n'est pas toujours parfaitement claire. L'ouvrage de M. Espenberger laisse la même impression. Cependant il est juste d'ajouter que les doutes ne portent point sur l'existence, ni sur la réalité, ni sur la cause, ni sur la transmission, mais sur l'essence du péché originel que l'illustre évêque d'Hippone fait consister dans « la perte de la grâce », sans expliquer bien distinctement quelle est cette grâce, et dans « la concupiscence coupable » en paraissant quelquefois entendre par ce mot la révolte des organes sexuels, où le désordre produit par le péché dans la nature humaine se manifesta tout d'abord. Cf. *Op. cit.*, p. 47-57.

La critique du système augustinien par Le Roy Burton (*The problem of evil. A criticism of the augustinian point of view*, Chicago, 1909) est instructive, mais elle dépasse la mesure et ne tient pas compte de tous les éléments de la question. — C'est peut-être dans saint Anselme (*Liber de conceptu virginali et originali peccato*, Migne, CLVIII, 432-464) qu'il conviendrait de chercher la vraie pensée d'Augustin mise en harmonie avec la scolastique naissante. Cf. J. Toner, *St. Anselm's definition of original sin* (*The Irish Theological Quarterly*, 1908), et Martin, *La question du péché originel dans saint Anselme* (*Revue des sciences philos. et théol.* 1911, p. 735-749).

II. LE CHRIST TRIOMPHE POUR NOUS DE LA MORT.

Le baptême mort mystique. — La vie et la mort étant deux notions corrélatives, il est impossible que la modification de sens subie par l'une ne réagisse pas sur la signification de l'autre. Pour saint Paul comme pour saint Jean, la vie dans toute sa plénitude est à la fois la vie de la grâce et la vie de la gloire, la participation à la justice du Christ, la béatitude céleste qui est la floraison spontanée de la charité et l'existence glorieuse du corps ressuscité qui est le complément de la béatitude. De même, la mort désigne tantôt la séparation physique de l'âme et du corps, tantôt la privation de la grâce sanctifiante, tantôt la perdition éternelle appelée par saint Jean une seconde mort, tantôt toutes ces choses ensemble, unies qu'elles sont entre elles par un lien de dépendance intime. Tous les effets du péché sont compris sous le nom de mort; tous les effets de la grâce sont compris sous le nom de vie : « La solde du péché c'est la mort; la gratification de Dieu c'est la vie éternelle [1]. » Ce serait trop limiter la solde du péché que de la restreindre à la mort physique, car elle a pour pendant la vie éternelle qui n'est pas seulement la restauration du composé humain mais la participation à la vie du Christ, ici-bas par la grâce, là-haut

1. Rom. 6^{23} : Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. Pour bien entendre ce texte il faut le rapprocher de 6^{16}, où l'Apôtre dit que l'homme se met volontairement au service « soit du péché pour la mort soit de l'obéissance pour la justice » (ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην). Le péché est donc conçu comme un empereur ou un général qui enrôle des soldats et leur doit une solde. A l'opposite, Dieu donne à ceux qui le servent une gratification, χάρισμα. Tertullien traduit *donativum*, la libéralité accordée par les empereurs à leur armée en certaines circonstances, mais c'est peut-être pousser trop loin l'harmonie des métaphores. Quoi qu'il en soit, tout l'effet du péché est appelé *mort*, cf. 6^{21}. Sans doute l'effet direct du péché est la mort de l'âme (Rom. 7^{10} : εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον. 8^{6} : τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη), comme l'effet direct de la justice ou de la grâce est la vie de l'âme, mais il s'y joint presque toujours par concomitance une allusion aux suites ultérieures. Il peut être intéressant de noter que Philon oppose assez souvent la mort de l'âme à la vie du péché, κακίας (*Alleg. leg.* I, 33, *De profug.* 21 etc.) et qu'il connaît également la mort éternelle (ἀΐδιος, *De poster. Cain*, 11).

par la gloire. Nous vivons dans la mesure où nous sommes associés à la vie du Christ. Or, c'est dans sa mort que Jésus-Christ nous fait participer à sa vie : nous ne vivons en lui qu'autant que nous mourons en lui. Cela se passe en droit au Calvaire, en fait au baptême. Pour qui s'est une fois bien pénétré de la pensée de l'Apôtre sa méthode d'argumentation est des plus simples. Le baptême nous applique le fruit du Calvaire. Jésus-Christ nous y associe, d'une manière mystique mais néanmoins réelle, à sa mort et à sa vie. En nous associant à sa mort, il neutralise le principe d'activité que le péché avait déposé en nous et qui constituait le vieil homme; en nous associant à sa vie, il détruit tous les germes de mort et nous confère le privilège d'une vie sans fin : vie de l'âme et vie du corps, vie de la grâce et vie de la gloire. Sans doute nous ne possédons qu'en espérance une partie de ces faveurs, mais « l'espérance ne déçoit pas ». Dieu veut parfaire son œuvre en nous et il s'y oblige en nous octroyant un gage certain de sa fidélité : nous n'avons qu'à nous laisser vivre.

La page où sont développées ces assurances est une des plus profondes conceptions de Paul : « Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ Jésus nous fûmes baptisés dans sa mort. Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ fut ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Car si nous sommes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons de même par celle de sa résurrection[1]. » On le voit, l'Apôtre a tout à la fois présent à l'esprit le rite primitif du baptême et l'étymologie du mot grec baptiser. « Baptiser » veut dire « plonger » et le rite primitif traduisait à l'imagination et aux yeux ce sens étymologique. L'immersion, symbole de sépulture et par conséquent de mort — car on n'ensevelit que les trépassés — était aussitôt suivie de l'émersion, emblème de résurrection et de vie. Être baptisé dans le Christ (εἰς Χριστόν) ce n'est pas simplement lui

1. Rom. 6³⁻⁵ : Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; Tous les verbes à l'aoriste montrent qu'il s'agit d'un acte bien déterminé dans le temps.

être assujetti comme un esclave à son maître ou un homme-lige à son suzerain, ni lui être lié par serment comme un soldat à son général, ni même lui être consacré comme un temple à la divinité; c'est encore et surtout lui être incorporé, c'est être plongé en lui comme dans un élément nouveau, c'est devenir une partie de lui-même, un autre lui-même. Non content d'affirmer qu'au baptême nous sommes plongés dans le Christ, saint Paul dit que « nous sommes plongés dans la mort du Christ », en d'autres termes dans le Christ mourant. En effet nous sommes associés au Christ et nous devenons ses membres au moment précis où il devient lui-même Sauveur. Or ce moment coïncide pour Jésus avec celui de la mort, figurée et mystiquement réalisée pour nous au baptême. A partir de là, tout nous devient commun avec Jésus-Christ; nous sommes crucifiés, ensevelis, ressuscités avec lui; nous partageons sa mort et sa vie nouvelle, sa gloire, son règne, son héritage. Union ineffable assimilée par Paul à la greffe qui mêle intimement deux vies jusqu'à les confondre et absorbe dans la vie du tronc la vie du rameau greffé; opération merveilleuse qui nous rend nous et le Christ σύμφυτοι (animés du même principe vital), σύμμορφοι (assujettis au même principe d'activité), ou, comme Paul s'exprime ailleurs, nous revêt du Christ et nous fait vivre de sa vie[1].

Mort principe de vie. — Il est évident que pour saint Paul le baptême n'est pas une imitation purement figurative de la mort du Christ, ni un simple acte du néophyte qui chercherait à s'approprier la mort du Christ en la considérant comme sienne, car cette fiction ne changerait rien à la réalité des choses; le baptême amortit vraiment en nous le vieil homme, il infuse vraiment dans nos veines la sève divine, il crée vraiment en nous un être nouveau. En tant que rite sacramentel et indépendamment de la foi, qui n'est pas même nommée ici, il opère ces merveilleux effets. Ce n'est pas dénaturer la pensée

1. Dans l'allégorie de la greffe, Rom. 11[17-24], le tronc figure le peuple élu sur lequel les Gentils sont greffés (ἐγκεντρίζειν); mais l'olivier franc dans son ensemble représente l'Église, c'est-à-dire le corps mystique du Christ, et remplace la vigne véritable de saint Jean 15[1].

de l'Apôtre que de la traduire ainsi, en style théologique moderne : Les sacrements sont des signes efficaces qui produisent *ex opere operato* ce qu'ils signifient. Or, le baptême représente sacramentellement la mort et la vie du Christ. Il faut donc qu'il produise en nous une mort, mystique dans son essence mais réelle dans ses effets, mort au péché, à la chair, au vieil homme, et une vie conforme à la vie de Jésus-Christ ressuscité. La majeure de cet argument appartenait à la catéchèse élémentaire; la mineure était si connue des auditeurs de Paul qu'il se borne à la rappeler; la conclusion est un des plus solides appuis de sa morale.

Mais l'efficacité du baptême n'est pas son objectif principal : il la suppose plus qu'il ne la prouve. Son dessein est de montrer que le baptême est la prise de possession d'une vie immortelle et indéfectible. Tous les néophytes savent que le baptême anéantit le péché et nous met relativement au péché dans un état de mort qui, dans l'intention de Dieu, doit être durable et définitif : ce même rite baptismal, conclut l'Apôtre, n'aura pas moins d'efficacité en tant qu'il figure et reproduit la résurrection et la vie glorifiée du Christ : « Si nous sommes greffés au Christ par la ressemblance de sa mort, assurément nous le serons aussi par celle de la résurrection [1]. » Mais cette nouvelle vie étant destinée à durer toujours, en la donnant Dieu s'oblige à la conserver : « Si nous mourûmes avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. Car, quant à sa mort, il mourut une seule fois pour le péché; mais, quant à sa vie, il vit pour Dieu. Ainsi réputez-vous morts pour le péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ [2]. » La nouvelle vie reçue au baptême

---

1. Rom. 6[5] : Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. On peut se demander si σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι est bien rendu dans la Vulgate par *complantati similitudini* et s'il ne serait pas mieux traduit par « complantanti [Christo] similitudine mortis ejus », en regardant le datif grec comme instrumental. Dans le premier cas, on aurait l'union de tous les chrétiens avec le Christ et entre eux dans la mort du Christ lui-même.

2. Rom. 6[8-11] : Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ... ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ κτλ. Les mots ὃ γὰρ ἀπέθανε forment un nominatif ou plutôt un accusatif absolu : Quant à sa mort; pour ce qui est de sa mort... On remarquera un manque de fini dans le parallèle entre le Christ est nous : Le Christ est

est entre nos mains; il dépend de nous de la conserver ou de la perdre. Pour ce qui est de Dieu, il veut qu'elle soit immortelle et que la grâce se change en gloire au terme de l'épreuve.

Nous aboutissons donc toujours au même point de départ : « L'espérance ne déçoit pas. »

III. LA LOI, LA CHAIR ET L'ESPRIT.

Mort de la Loi et mort à la Loi. — Le troisième obstacle au salut est la chair, dont la Loi mosaïque fut l'auxiliaire inconsciente. Il est donc à propos que la Loi disparaisse; c'est le premier pas vers notre délivrance. Paul va exposer d'abord le fait de cette abrogation, il en dira ensuite le pourquoi et il expliquera en terminant comment la chair est désormais impuissante[1].

Origène avait déjà remarqué qu'une des principales difficultés du chapitre VII de l'Épître aux Romains est le changement continuel de sens qu'y subit le mot « loi »[2]. Lorsque la Loi désigne par antonomase la Loi mosaïque elle prend d'ordinaire en grec l'article défini; mais elle peut s'en passer soit devant un génitif qui la détermine, soit dans certaines locutions prépositives consacrées par l'usage, soit parce qu'elle est considérée comme une sorte de nom propre. Du reste elle peut signifier alors le code mosaïque lui-même, ou le livre qui le

---

mort une seule fois *pour* le péché (τῇ ἁμαρτίᾳ) pour vivre à Dieu éternellement; de même nous devons mourir une seule fois *au* péché (τῇ ἁμαρτίᾳ) pour vivre à Dieu sans fin. L'emphase du discours porte sur « une seule fois »; et l'identité de l'expression grecque suffit à justifier l'autre rapprochement, quoique la relation de la mort au péché soit toute différente.

1. Rom. 7^{1}-8^{11}. — I. Loi morte, 7^{1-5}. — II. Pourquoi, 7^{6-25}. — III. Chair impuissante, 8^{1-11}.

2. *In Roman.* 7^{7} (grec dans la *Philocalie*, chap. IX). Origène à propos de Rom. 3^{21} étudie les sens du mot « loi » selon qu'il a ou n'a pas l'article. La distinction entre νόμος et ὁ νόμος est extrêmement délicate. Grafe (*Die paulin. Lehre vom Gesetz*[2], Fribourg-en-B., 1893) va jusqu'à la nier. Elle existe pourtant et n'est pas en général trop difficile à saisir mais il faut tenir compte d'influences diverses, par exemple du tour gnomique de la phrase, du voisinage d'un autre mot indéterminé, de la présence d'une négation, de certaines prépositions, χωρίς, διά, ὑπό, etc. qui suppriment en général l'article du mot qu'elles régissent. Dans tous ces cas, l'article défini peut être omis devant νόμος bien que ce mot désigne la Loi mosaïque.

contient, ou l'Ancien Testament tout entier par opposition à l'Évangile. Mais le doute ne s'arrête pas là et l'exemple suivant fera toucher du doigt la difficulté : « Quand je veux faire le bien je découvre en moi cette *loi* que le mal est à mes côtés. Car je prends plaisir à la *loi* de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois une autre *loi* dans mes membres qui lutte contre la *loi* de ma raison et qui me subjugue sous la *loi* du péché qui est dans mes membres. » Dans ce texte si court, le mot « loi » est pris en cinq sens différents que nous allons énumérer en suivant l'ordre où ils se présentent :

1. La loi d'expérience, définie par ce fait que lorsque l'homme veut faire le bien il constate en lui la présence du mal.
2. La loi de Dieu, c'est-à-dire la Loi mosaïque; car bien que saint Paul reconnaisse l'existence de la loi naturelle il ne lui donne pas le nom de loi.
3. La loi des membres, ou mieux la loi qui est dans les membres, la concupiscence et les instincts pervers.
4. La loi de la raison qui est le dictamen de la conscience, ou la loi de Dieu en tant que promulguée dans l'entendement.
5. La loi du péché, c'est-à-dire la puissance du mal qui pèse sur l'humanité déchue.

Cette observation préliminaire va trouver son application dans le raisonnement de l'Apôtre : « Ignorez-vous, frères, — car je parle à des gens qui savent ce que c'est qu'une loi, — que la loi exerce son empire sur l'homme aussi longtemps qu'il vit. En effet la femme mariée est liée par une loi à son mari [tant qu'il est] vivant. Mais si le mari vient à mourir, elle est déliée de la loi du mari. Donc, tant que vit son mari, elle s'appellera adultère si elle est à un autre homme. Mais si son mari vient à mourir elle est libre de la loi, de sorte qu'elle n'est pas adultère en étant à un autre homme. Ainsi, mes frères, vous êtes, vous aussi, morts à la loi par le corps du Christ, de manière à appartenir à un autre qui est ressuscité des morts, afin de porter des fruits pour Dieu[1]. » La difficulté de ce passage

1. Rom. 7^{1-4}. Le mot « loi » revient six fois dans ce court passage, quatre fois avec l'article défini et deux fois sans article. La dernière fois (ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ), il s'agit incontestablement de la Loi mosaïque;

tient sans doute aux acceptions différentes du mot loi dont le sens exact demeure parfois indécis, mais elle vient surtout d'un manque d'harmonie très frappant entre les termes de la comparaison, de sorte que la conclusion ne semble pas répondre aux prémisses. Il est évident qu'une loi — ou plus généralement un lien moral quelconque — ne poursuit l'homme que jusqu'à la mort; et il est évident aussi qu'une loi abrogée n'a plus de force obligatoire. Or, c'est l'enseignement bien connu de l'Apôtre que la Loi mosaïque a été « annulée, déchirée, détruite, clouée à la croix », et que dans le baptême nous mourons au vieil homme et à toutes les servitudes du vieil homme. Il a donc le droit de conclure à volonté : « La Loi mosaïque est morte pour vous » et il le fait en d'autres endroits, ou bien : « Vous êtes morts à la Loi mosaïque » et c'est le tour qu'il donne ici à sa conclusion : « Maintenant nous avons été délivrés de la Loi, étant morts à la Loi qui nous tenait sous sa domination. » Et cette conclusion est parfaitement légitime. Mais l'allégorie du mariage, que l'Apôtre vient de développer, en suggérait une autre. Il y a là peut-être une imperfection littéraire; toutefois le sens général reste clair : la Loi n'existe plus[1].

---

la première (γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ), il s'agit de la loi en général, bien que le fait soit contesté. Les autres cas sont douteux. Dans l'aphorisme : ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου κτλ. la loi désigne la Loi de Moïse ou plus probablement « toute loi », tout ce qui rentre dans le *genre* loi (ainsi s'explique l'article défini). — La femme mariée est liée à son mari par *une* loi (νόμῳ), soit par *une* disposition de la Loi mosaïque, soit plus vraisemblablement par un lien moral, appelé loi par métaphore. Son mari une fois mort elle est libre de *la* loi du mari (ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός) : soit *du* point de la Loi mosaïque qui concerne le mari, soit plutôt de ce lien moral qui est déterminé par le contexte et par l'adjonction du génitif.

1. Gifford dans son commentaire (*The Speaker's Commentary*, 1881, et à part) a essayé d'harmoniser l'allégorie; mais sa solution telle qu'il la présente ne nous satisfait pas. En nous inspirant de son idée, mais en la modifiant à notre goût, nous présenterions ainsi les équations

La femme = le *moi*, immuable dans ses divers états.
Le mari = le vieil homme qui asservit le *moi*.
La loi du mari = le péché inhérent au vieil homme.
La mort du mari = le baptême, mort au vieil homme.
Le nouveau mariage = l'union avec le Christ.

Dans le baptême, la mort du chrétien au péché (la loi du mari) étant

Nous savons déjà pourquoi elle est condamnée sans retour : 1. Parce qu'elle a frustré les desseins de Dieu; 2. parce que, si elle était destinée à durer toujours, elle contredirait les promesses divines; 3. parce qu'en fait elle a augmenté les transgressions, provoqué la colère de Dieu, fourni des armes au péché et fait alliance avec la chair. Cette dernière considération va être exposée par l'Apôtre dans une des pages les plus hardies de son œuvre.

La Loi et la chair. — « Que dirons-nous donc? La Loi est-elle péché? Non certes. Mais je n'ai connu le péché que par la Loi; car je n'aurais pas connu la convoitise si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras pas. Or le péché, mettant à profit le précepte, a opéré en moi toute convoitise; car, à défaut de loi, le péché est mort. Moi, je vivais sans Loi jadis; mais quand vint le précepte le péché reprit vie. Et moi je mourus et il se trouva que le précepte destiné à donner la vie avait produit la mort. Car le péché, mettant à profit le précepte, me séduisit et me tua par son moyen. Ainsi la Loi est sainte et le précepte est saint et juste et bon. Alors ce qui est bon est devenu pour moi la mort! Non certes; mais le péché, pour paraître péché, a opéré en moi la mort par quelque chose de bon, afin que le péché devînt pécheur à l'excès par le moyen du précepte. Nous savons en effet que la Loi est spirituelle : mais moi je suis charnel, vendu comme esclave au péché. Mon action est pour moi une énigme; car ce que je veux je ne le fais pas et ce que j'abhorre je le fais. Or si je fais ce que je ne veux pas je rends témoignage à la Loi qu'elle est bonne. Mais si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite rien de bon. Vouloir est à ma portée; mais opérer le bien, non. Car je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite

---

ipso facto la mort du péché au chrétien, l'Apôtre peut conclure indifféremment ou que nous sommes morts à la loi ou que la *loi* est morte pour nous. Seulement cette loi n'est pas directement la Loi mosaïque quoiqu'elle ait avec la Loi mosaïque une connexion nécessaire.

en moi. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? Grâces à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur[1] ! »

Quel est le sujet de tout ce passage et comment la Loi donnée pour produire la vie a-t-elle eu un effet contraire? Telles sont les deux questions que suggère la lecture de ce morceau.

Que Paul parle d'expérience, qu'il évoque le douloureux souvenir d'impuissantes luttes et d'humiliantes défaites, c'est possible, probable même, tant son accent est poignant d'émotion. Mais il ne se met pas seul en scène et tout le monde convient que le *moi* dont il fait usage est fictif en quelque mesure. Joue-t-il le rôle du Juif harcelé par la Loi et conscient de sa faiblesse, ou celui du chrétien régénéré par la grâce, mais toujours importuné par la nature? A partir des controverses pélagiennes, Augustin se fit le champion de la seconde hypothèse qui, grâce à lui, a trouvé chez les scolastiques de nombreux adhérents[2], auxquels se joignirent plus tard les coryphées du protestantisme. En changeant d'opinion il cédait, disait-il, à l'autorité d'interprètes parmi lesquels il compte — à tort, bien certainement — saint Ambroise. Quelques expressions de saint Paul sembleraient d'abord favoriser cette exégèse. « Je me complais dans la Loi de Dieu »; est-ce la parole d'un pécheur? « Ce n'est pas moi qui opère le mal »; un autre que le juste

1. Rom. 7^{7-24}. Dans tout ce passage la détermination exacte de la valeur des termes est de première importance : Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου : τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις· ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά (Rom. 7^{7-8}). En latin, une cause spéciale d'obscurité s'ajoutant aux autres est l'absence de l'article devant « loi » et « péché ». La loi avec l'article (ὁ νόμος) est certainement la Loi mosaïque.

2. S. Grégoire, *Morales*, xxix, 15; Hervé (comment. autrefois attribué à S. Anselme), S. Thomas (qui néanmoins expose également l'opinion contraire), quelques bons commentateurs, Estius, Corn. a Lap. etc. L'opinion que nous préférons, commune au temps des Pères, est encore de beaucoup la plus répandue. Le principal argument de saint Augustin, fondé sur un sens apparent du mot latin *perficere*, est sans force. *Perficere* employé par accident au v. 18 répond à κατεργάζεσθαι qui veut dire simplement « faire, opérer » et qui revient six fois dans ce même contexte sans aucune idée de perfection.

peut-il parler ainsi? S'il est appelé « charnel, vendu comme esclave au péché », c'est que sa délivrance est encore incomplète. Il ne fait pas le bien qu'il voudrait parce qu'il voudrait le *parfaire*. Tels sont les arguments d'Augustin.

Que les paroles de l'Apôtre *puissent* en quelque manière s'appliquer au juste lui-même, on l'accordera aisément à saint Augustin qui n'en demande pas davantage. Mais ce n'est pas la question. Nous cherchons la vraie pensée de Paul et tout le contexte nous crie, de la première à la dernière ligne, que le *moi* représente l'homme aux prises avec la concupiscence sous le *régime* de la Loi et succombant dans cette lutte inégale. Telle était l'opinion unanime des Pères avant saint Augustin et telle est de nouveau l'opinion commune des exégètes. Seule elle rend compte d'expressions qui seraient plus qu'étranges dans la bouche d'un juste sous la loi de grâce. Des phrases comme celles-ci : « Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato », ou bien : « Perficere bonum non invenio », ou encore : « Sentio legem captivantem me in lege peccati », entendues de l'homme transformé par le baptême, sont diamétralement opposées à la lettre et à l'esprit de toutes les Épîtres. Mais surtout souvenons-nous du sujet traité. L'Apôtre veut prouver que la Loi mosaïque devait être abolie parce qu'elle a été l'auxiliaire du péché, qu'elle a provoqué la colère divine, qu'elle a multiplié les transgressions. Il faut donc qu'il se représente sous le régime de la Loi, avant l'économie de la grâce; et c'est ce qu'il fait réellement. L'exclamation finale : « Grâces à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ! » est le cri de soulagement d'un homme qui se réveille comme d'un songe et s'aperçoit que son hypothèse n'est qu'un affreux cauchemar.

La Loi et le péché. — Mais comment la Loi qui est bonne, spirituelle et sainte, a-t-elle fomenté le péché, nourri la concupiscence, contribué à donner la mort? Il suffit de se rappeler ce que c'est qu'une loi, la Loi mosaïque aussi bien que les autres. La loi est une lumière, mais par elle-même elle n'est pas une force. Sans elle la prévarication, c'est-à-dire la transgression d'une volonté positive de Dieu, serait impossible : « Ubi non est lex, nec prævaricatio. » Elle a donc pour premier effet d'augmenter le nombre des péchés et d'en aggraver la

malice : « Lex autem subintravit ut abundaret delictum. » La loi nous fait connaître, par une expérience douloureuse, le déréglement de notre nature : « Per legem cognitio peccati. » Elle est le moyen d'action du péché et son instrument de règne : « Virtus peccati lex. » Le péché l'utilise à ses fins pour donner l'assaut à notre volonté chancelante; sans elle il n'aurait pas toute son énergie, il serait à moitié mort ou ne posséderait qu'une vie latente : « Sine lege enim peccatum mortuum est. » S'il en est ainsi, qui peut s'étonner qu'elle provoque la colère divine? « Lex enim iram operatur[1]. » Ce n'est pas tout. La loi est une barrière morale qui irrite l'homme sans l'arrêter; un but fixé d'avance à son activité libre qui l'humilie sans l'attirer. Pour une volonté inconstante et fragile, autant de préceptes nouveaux autant d'occasions de chute. Quel ne sera point le nombre des faux pas si les articles d'un code atteignent, comme dans la législation du Sinaï, le chiffre formidable de six cent treize! Car la défense aiguise le désir, le commandement attise l'orgueil, le fruit prohibé paraît plus succulent. La tentation longtemps comprimée aspire à la revanche; elle fait explosion à l'improviste; elle obsède la volonté qui se prend de vertige, comme le voyageur côtoyant un abîme. Le rôle de la loi est de dire : Fais ceci; évite cela. Proposée à des êtres d'une rectitude parfaite, auxquels il suffirait de montrer le bien pour le faire aimer, elle n'aurait que des avantages. Mais la condition présente de l'humanité est tout

1. Rom. 4[15] : οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις. Le mot νόμος est sans article défini; il vaut donc mieux l'entendre d'une « loi quelconque »; bien que, s'il était question de la Loi de Moïse, la négation pût expliquer l'absence de l'article. — Rom. 5[20] : νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Quoique le mot νόμος soit sans article il désigne certainement la Loi mosaïque; mais il la désigne sous son concept général, qui pourrait convenir à toute loi. — Rom. 3[20] : διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Le tour de la phrase est gnomique et tous les articles sont supprimés, mais le contexte montre que l'Apôtre a en vue la Loi mosaïque; ἁμαρτία peut être le péché original ou le péché actuel, car la loi nous donne une connaissance plus claire (ἐπίγνωσις) de l'un et de l'autre. — 1 Cor. 15[56] : ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Ici point de doute : c'est la Loi mosaïque et le péché d'origine. — Rom. 7[8] : χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Tour gnomique comme ci-dessus; mais le contexte indique qu'il s'agit spécialement de la Loi mosaïque et du péché originel. — Rom. 4[15] : ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.

autre. La loi s'est glissée sournoisement derrière le péché originel pour lui venir en aide et il en est résulté ce paradoxe étrange que « le précepte, destiné à donner la vie, aboutit à la mort[1] ».

Cela nous ramène au problème psychologique étudié par saint Paul et dont, à vrai dire, nous ne nous sommes jamais éloignés. Voulez-vous savoir, dit l'Apôtre, comment le péché nous tue par le moyen de la Loi : « Il fut un temps où je vivais sans Loi[2] » et vous aussi, ô Juifs à qui je parle et dont je joue le rôle. Ce temps ne peut être que celui de l'enfance, avant le premier éveil de la raison; car, depuis ce moment jusqu'au baptême, la Loi n'a cessé de revendiquer ses droits sur ceux que le sang lui assujettissait. Dès le jour où le Décalogue promulgué par la Loi découvrit à ma conscience son caractère impératif, le péché qui paraissait mort, qui l'était en effet, ne tarda pas à reprendre vie[3]. Il manifesta aussitôt sa présence en révélant une autre loi, la loi de la chair, contraire à la Loi de Dieu. Le résultat du conflit fut la mort de l'âme : « Ego autem mortuus sum. » Ce n'est pas la Loi, il est vrai, qui a causé directement ma mort spirituelle : c'est le péché qui en est responsable; il a saisi l'occasion de la Loi; il a abusé d'une chose bonne en elle-même pour me donner la mort. Mais il n'en est pas moins certain que sans la Loi le péché serait resté dans un état d'inertie, de langueur et d'impuissance.

A ce raisonnement on peut objecter deux choses : la pre-

1. Rom. 7^{10} : Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον. Le mot εὑρέθη semble exprimer une découverte inattendue dont l'antithèse qui suit accentue le caractère paradoxal. Que le μοι signifie « par moi » ou « pour moi », peu importe.

2. 7^{9} : Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. Si on met l'emphase sur ἔζων, l'Apôtre veut dire qu'il *vivait*, avant l'âge de raison, de la vie de la grâce : et c'est le sens le plus naturel. Mais il est possible de le joindre à χωρὶς νόμου et d'entendre simplement : Je vivais sans Loi, c.-à-d. je n'étais pas sous la dépendance de la Loi.

3. 7^{9} : ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Ici encore on est bien tenté de donner au verbe ἀνέζησεν toute sa force : « revécut, reprit vie »; d'autant que, grâce à la circoncision ou au remède providentiel qui préludait au baptême, le péché originel était *mort* dans l'enfant juif. Cependant la préposition ἀνά dans les composés n'exprime pas toujours la répétition et ne fait quelquefois que renforcer le sens du mot simple.

mière, qu'à défaut de la Loi mosaïque, la loi naturelle aurait produit le même résultat; la seconde, qu'on pourrait argumenter de même contre la loi de grâce. Les deux objections reposent sur un malentendu.

Pour le Juif, la loi naturelle se confond avec la loi positive. Paul n'a connu le péché que par la Loi; et il entend bien parler du code mosaïque, car il ajoute aussitôt : « Je ne connaîtrais pas la concupiscence si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras point[1]. » Il choisit à dessein l'article du Décalogue où la raison a le plus besoin d'être éclairée par la révélation; mais il pourrait dire la même chose des autres. L'enfant juif savait par cœur la Loi avant de la comprendre, et la Loi s'emparait de lui au moment précis où s'éveillait sa conscience. En fait, il ne connaissait que par la Loi le dérèglement de sa nature. Si l'on avait objecté à Paul que la raison laissée à elle-même aurait pu faire le même office il n'y aurait pas contredit; il eût seulement remarqué qu'on déplaçait la question et qu'il ne s'occupait point de cette nouvelle hypothèse.

Ce dont il n'aurait pas convenu c'est que son raisonnement puisse s'appliquer à la loi de grâce. Celle-ci, comme son nom l'indique, porte en elle-même son antidote, puisque la grâce y est inhérente à la loi. Au contraire la grâce s'ajoutait à la Loi mosaïque comme un élément extrinsèque. Non pas que Dieu commande l'impossible et refuse de proportionner son secours aux obligations qu'il impose; mais, dans l'ancienne économie, la grâce dérivait d'un principe étranger et, lorsqu'on discute la valeur de la Loi, il ne faut mettre en ligne de compte que ce qui lui appartient en propre.

La Loi mosaïque devait donc disparaître : disparaître *tout entière*, car Paul ne faisait point la distinction qui nous est si familière aujourd'hui entre la loi cérémonielle et la loi morale. Pour lui, la Loi forme bloc; elle subsiste ou tombe à la fois. On peut constater que jamais dans ses exhortations parénétiques il n'en appelle à la Loi de Moïse. Il ne lui demande guère qu'un simple *confirmatur*[2]; il l'allègue une autre fois

---

1. Rom. 7^{7}. Allusion à Ex. $20^{14 \cdot 17}$; Deut. $5^{18 \cdot 21}$.
2. 1 Cor. 14^{34}. Cf. 1 Cor. 9^{8}; 1 Tim. 5^{18}.

comme révélation mais non comme règle impérative[1]. Il ne s'appuie même pas sur le Décalogue écrit; s'il le mentionne en passant c'est seulement pour dire que tous ses préceptes sont résumés dans la loi d'amour[2]. La Loi est donc à jamais abolie. Les chrétiens sont morts à la Loi et la Loi est morte pour eux[3]. Le Christ était sa fin (τέλος), le but où elle tendait et le terme où elle devait cesser[4]. Elle a été déchirée, clouée à la croix[5]. Et qu'on ne dise pas que la pensée de Paul a évolué; qu'il est devenu avec le temps ou plus hostile ou plus favorable à la Loi mosaïque. Avant qu'il eût écrit une seule ligne de ses Épîtres, dès l'assemblée de Jérusalem, ses idées étaient pleinement arrêtées là-dessus et les points de vue contradictoires des critiques montrent que son changement d'attitude est imaginaire[6].

La Loi périt parce qu'elle a servi d'instrument au péché, augmenté les prévarications, allumé le courroux divin; elle fait place à une institution plus parfaite parce qu'elle n'était qu'une phase transitoire dans les plans rédempteurs et parce que, rendue impuissante par la chair[7], elle a déjoué les desseins de Dieu. Cette dernière considération nous ramène à notre sujet. Il nous faut examiner maintenant comment la chair est vaincue par Jésus-Christ et pourquoi elle ne fait plus obstacle à notre espérance.

---

1. Rom. 12¹⁹. — 2. Rom. 13⁸; Gal. 5¹⁴. Cf. 1 Tim I⁵.
3. Rom. 7⁴; Gal. 2¹⁹; 4³¹. — 4. Rom. 10⁴. — 5. Col. 2¹⁴; Eph. 2¹⁵.
6. Clemen (*Die Chronol. der paulin. Briefe*, 1893) prétend que Paul, d'abord favorable à la Loi, lui est ensuite devenu hostile et que les Épîtres aux Romains et aux Galates marquent le tournant. Sieffert, tout au rebours, essaye de démontrer (dans *Theolog. Studien* en l'honneur de Weiss, 1897) que l'opposition de Paul à la Loi est allée *crescendo*. Clemen s'est depuis rétracté (dans *Theol. Lit. Zeitung*, 1902, fasc. 8) mais plusieurs critiques maintiennent son premier point de vue : tels Hausrath, Halmel, Franke, etc. Ils s'appuient principalement sur Gal. 5¹¹ : Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω τί ἔτι διώκομαι; Mais ce texte s'explique aisément par les actes de condescendance de Paul (Act. 16³; cf. Gal. 1¹⁰; 2³⁻⁵) qui le faisaient accuser par ses adversaires d'avoir été jadis partisan de la circoncision. — Les vues de Zahn (*Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Paulus*², 1892) sur l'attitude de Paul envers la Loi sont plus justes.
7. Rom. 8³ : Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, κτλ. Sur le nominatif ou accusatif absolu et sur la valeur (active ou passive) de ἀδύνατον, voir le *Commentaire* de Sanday, p. 191-192. Le sens adopté est indépendant de ces controverses.

Ici entre en scène un nouvel antagoniste, l'esprit, qui engagera avec succès contre la chair cette lutte où la Loi trop faible a succombé.

La chair de péché. — La chair et l'esprit étant presque toujours en fonction l'un de l'autre ne peuvent guère se définir que l'un par l'autre. Ils s'opposent de trois manières principales :

1. Comme parties intégrantes du composé humain (opposition physique);
2. Comme substances complètes ayant pour caractère commun la vie, pour différence la matérialité (opposition ontologique);
3. Comme principes antagonistes du bien et du mal dans l'ordre surnaturel (opposition morale et religieuse).

C'est la troisième opposition seule qui nous intéresse en ce moment. Il est évident qu'à ce point de vue la chair est en relation avec le péché et il s'agit de déterminer la nature et l'origine de cette relation.

Un groupe assez nombreux de théologiens et d'exégètes radicaux, dont le chef de file est Holsten, a eu l'idée d'attribuer à saint Paul le dualisme grec. La chair, mauvaise par essence, serait fatalement et en soi pécheresse. On n'a pas réfléchi que l'antithèse matière et esprit n'est pas biblique; mais on a méconnu surtout combien antipathique a toujours été le dualisme grec à la pensée juive. Pour tout Juif nourri de la lecture de la Bible, Dieu est le créateur de toutes choses et tout ce qu'il a fait est bon; pas de matière incréée et autonome, pas de démiurge indépendant de Dieu. La logique des Hébreux ne sortait pas de ce dilemme : Si la matière est mauvaise par elle-même, ou bien Dieu est l'auteur du mal ou bien le mal cesse d'être le mal. Si la chair était de soi mauvaise, loin de songer à la sanctifier il faudrait travailler à l'anéantir; l'idéal chrétien serait l'ascétisme hindou, prélude du nirvana bouddhique. Mais tel n'est pas l'idéal de Paul. Il montre le corps accessible aux influences de l'Esprit-Saint dont il est dès ici-bas le temple. L'Apôtre recommande aux fidèles de se purifier « de toute souillure de la chair et de l'esprit »; il souhaite pour lui-même que la vie de Jésus se manifeste dans sa chair mortelle en attendant d'être revêtu d'un corps spirituel. Nous sommes à

mille lieues du dualisme platonicien qui aspire à dépouiller le corps pour rendre à l'âme sa liberté native. Comment le Christ réparerait-il la nature humaine si elle était essentiellement pécheresse? Comment serait-il sans péché si le péché est inhérent à la chair? Et comment condamnera-t-il le péché dans la chair s'il est lui-même pécheur?

La relation du péché à la chair n'est donc pas essentielle mais accidentelle; elle n'a pas son fondement dans la nature des choses mais dans un fait historique. Nous l'avons vu plus haut, par le péché d'un seul homme tous les hommes ont été constitués pécheurs. La nature humaine n'est plus ce qu'elle devait être dans les vues de Dieu. Elle est charnelle, vendue comme esclave au péché. Saint Paul reproche aux Corinthiens d'être hommes et de marcher selon l'homme; il veut dire selon l'homme tel que le péché l'a fait et non tel que la grâce peut le refaire. Mais si le désordre embrasse tout l'homme, si l'homme tout entier est constitué pécheur; si l'entendement peut devenir charnel quand il est déréglé; si Paul reprend les vices qui relèvent de l'intelligence, l'orgueil, l'inimitié, les dissensions, l'envie, l'idolâtrie, avec autant de vigueur que ceux qui dérivent de la nature sensible; d'où vient que le péché est d'ordinaire si étroitement associé à la partie matérielle du composé humain? Car, abstraction faite de tous les textes obscurs dont on ne peut rien tirer à cause de leur obscurité même [1], on ne saurait nier que la chair ne soit une chair de péché, dans laquelle le péché réside et où rien de bon ne demeure [2]. Et pour montrer qu'il s'agit bien de l'organisme matériel, l'Apôtre remplace quelquefois la chair par le corps ou par les membres du corps [3]. Il aspire à secouer son corps de mort qu'il asservit pour n'en être

---

1. Col. 3^{5} (νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κτλ.). Ces « membres terrestres » sont-ils ceux du vieil homme, ou ceux du péché personnifié, ou doivent-ils s'entendre des membres du corps, considérés comme organes des passions?

2. Rom. 7^{18-20}.

3. Rom. 6^{12} (le péché régnant dans le *corps*); 7^{23} (la loi du péché dans les *membres*); 8^{13}, etc. Le *corps du péché* (Rom. 6^{6} : τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), comparé au *corps de mort* (Rom. 7^{24} : τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου) et au *corps charnel* (Col. 2^{11} : τοῦ σώματος τῆς σαρκός), doit aussi désigner le corps comme foyer principal de la concupiscence.

pas victime[1] : il le regarde donc comme le foyer spécial du péché.

C'est que, si le désordre est général, il est plus apparent et même plus réel dans les appétits sensibles. Malgré sa déchéance, notre raison conserve toujours une certaine affinité avec Dieu et les choses de Dieu; elle est le siège de la conscience; elle approuve la loi divine et nous en impose le joug. Au contraire, les instincts sensuels sont sourds et aveugles; au lieu d'obéir, comme le voudrait l'ordre, ils n'aspirent qu'à commander; leur violence et leur brutalité désarçonnent la raison; ils bouleversent de fond en comble l'harmonie de notre nature; ils ont presque toujours leur part dans le dérèglement des facultés supérieures et cette part est prépondérante.

Mais, si l'on s'en tient là, l'explication est incomplète. Il faut remonter plus haut. L'origine et l'invasion du péché sont très clairement rapportées par saint Paul à la transgression, à la désobéissance d'Adam. La chair n'y joue aucun rôle. Mais le péché d'Adam nous est commun parce que nous sommes avec lui une même *chair*. A un moment donné *toute chair* a été concentrée en Adam. C'est parce que nous descendons de lui *selon la chair* que nous avons avec lui cette solidarité en vertu de laquelle son péché est le nôtre. Le fleuve de la vie humaine a été souillé à sa source et c'est par la propagation de la chair que la souillure se transmet de proche en proche. Comment cela peut-il se faire? Ce n'est plus du ressort de la théologie biblique.

La chair et l'esprit. — C'est comme antidote à la puissance actuelle de la chair que Dieu nous confère l'Esprit-Saint. Nous prouverons ailleurs en étudiant la psychologie de saint Paul qu'il appelle esprit non seulement la troisième personne de la Trinité mais l'ensemble des dons, des propriétés et des grâces, en un mot la nature nouvelle que la présence de l'Esprit-Saint produit en nous. Entre ce principe nouveau et la chair, l'incompatibilité est absolue : « Ceux qui dépendent de la chair ont les pensées de la chair; ceux qui dépendent de l'Esprit ont les pensées de l'Esprit. Or la pensée de la chair c'est la mort,

---

1. I Cor. 9[27]; Rom. 8[13]; Col. 3[5].

comme la pensée de l'Esprit est vie et paix; car la pensée de la chair est la haine de Dieu, n'étant pas soumise à la loi divine : ce dont elle est incapable. Aussi ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous[1]. » L'esprit s'éteint dans la mesure où la chair progresse; la chair recule dans la mesure où l'esprit triomphe; et cet antagonisme se poursuit sans trêve, jusqu'à la victoire définitive de l'esprit.

Car cette victoire est certaine du moment que l'Esprit de Dieu habite en nous. Nous n'avons pas reçu l'esprit de servitude mais l'esprit de filiation : ce qui le prouve, c'est le nom de « Père » qui s'échappe de nos lèvres avec confiance et avec amour; c'est le témoignage que l'Esprit-Saint rend à notre esprit; ce sont les aspirations, les saints désirs qu'il nous suggère[2]. Pour que cet hôte divin opère en nous les effets que promet sa présence et aboutisse à la destruction totale du corps de mort et de péché, il suffit de ne pas éteindre l'esprit et de nous livrer à sa conduite. De ce côté encore, notre espérance est assurée.

On objectera peut-être que l'Apôtre piétine sur place; qu'il met toujours aux prises, sous divers noms, les mêmes antagonistes; qu'abstraction faite de la Loi qui s'est glissée derrière le péché pour venir en aide à la chair, la lutte du bien et du mal, dans les chapitres v-viii de l'Épître aux Romains, se résout en ces trois antithèses dont les termes paraissent respectivement identiques :

1. Le péché et la justice (v).
2. La mort et la vie (vi).
3. La chair et l'esprit (vii-viii).

L'objection n'est fondée que partiellement. Le péché, la mort et la chair, d'une part, la justice, la vie et l'esprit, de l'autre,

1. 1 Cor. 8^{1-9}. Il faut remarquer le sens tout nouveau que donne aux expressions ἐν σαρκί et κατὰ σάρκα le voisinage et le contraste de l'Esprit-Saint ou de son action en nous. Ailleurs (Gal. 2^{20} ; Phil. 1^{22-24}; 2 Cor. 10^{3}) ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί voulait dire simplement « vivre de cette vie mortelle ». Cf. 1 Tim. 3^{16}; Col. 2^{1}; Eph. 2^{11}. De même κατὰ σάρκα n'avait pas toujours (par exemple Rom. 1^{3}; 4^{1}; 9^{3-5}; 2 Cor. 1^{26}) le sens péjoratif que nous lui voyons ici.

2. Rom. $8^{9\cdot15\cdot16\cdot23}$.

sont des notions connexes mais distinctes. Elles se traduiraient en style théologique moderne par les équivalents suivants :

1. Le péché d'origine et la grâce du Christ.
2. Le péché habituel et la grâce sanctifiante.
3. La concupiscence[1] et la grâce actuelle.

Ce ne sont là, bien entendu, que des approximations. Le péché originel et la grâce du Christ sont généralement contemplés par saint Paul dans leurs causes, la révolte d'Adam et la mort volontaire de Jésus-Christ, mais avec toutes leurs conséquences possibles. Le péché habituel et la grâce sanctifiante sont rarement considérés sans la mort éternelle et la résurrection bienheureuse qui sont leurs aboutissants naturels. Enfin l'Apôtre rattache presque toujours la grâce actuelle à la source d'où elle découle, l'Esprit de sainteté, et comprend sous le terme générique de chair ce que les théologiens nomment la concupiscence. Si nous avons évité nous-même le mot de concupiscence c'est qu'il est maintenant équivoque et qu'il signifie souvent le désir mauvais ou même le désir sensuel, au lieu de désigner en général la corruption de notre nature intellectuelle et sensible, le penchant au mal, le *yetser hara'* de la théologie talmudique.

---

1. Saint Augustin a pris la peine de définir la concupiscence, *Enarr. in Psalm.* CXVIII (XXXVII, 1522) : « Non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quæ habentur et quæ non habentur; nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet, desiderando autem absentia concupiscit. » Un peu plus haut, il explique *concupiscentia carnis* par *mala dilectio* et *concupiscentia spiritus* par *bona dilectio*. Nous acceptons volontiers cette définition, mais nous avons craint qu'elle ne fût pas assez présente à l'esprit de tous les lecteurs. — Saint Thomas, au moins dans la *Somme*, envisage la concupiscence au point de vue philosophique et la définit ainsi (*1a 2æ qu. XXX, a. 1*) : « Concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur. » Ce n'est donc point, comme le remarque justement Sylvius, l'appétit en général, ni même l'appétit sensible dans toute son extension et c'est moins encore la corruption de la nature que les théologiens appellent *fomes peccati*. — Bien que la *chair* ne soit pas la *concupiscence* ainsi entendue, Paul a coutume d'établir entre la chair et l'appétit sensible une relation qu'il nous faudra examiner en étudiant la psychologie de l'Apôtre.

NOTE N. — EGO AUTEM CARNALIS SUM

Deux graves questions d'exégèse, l'une ancienne l'autre moderne, se posent à propos de ce texte.

I. EXTENSION DU MOT ego.

Tout le monde convient que le *moi* ne désigne pas l'Apôtre seul; on s'accorde à reconnaître que Paul, en se mettant en scène, joue le rôle d'une classe d'hommes, soit de l'humanité tout entière, soit des chrétiens sous la loi de grâce, soit des Juifs sous la Loi mosaïque.

1. *Paul représenterait le genre humain.* — C'est l'opinion soutenue par S. Méthode dans une assez longue explication de ce chapitre (*De Resurr.* II, 1-8, édit. Bonwetsch, 1891, p. 189-204). La loi, c'est la défense de toucher au fruit défendu; le péché, c'est le diable. L'homme vivait *sans loi* dans le paradis terrestre avant le précepte divin (II, 2, p. 191), mais le précepte une fois imposé, le diable se mit en campagne : Δοθείσης γὰρ τῆς ἐντολῆς ἔσχε λαβὴν διὰ τῆς ἐντολῆς ὁ διάβολος κατεργάσασθαι ἐν ἐμοὶ τὴν ἐπιθυμίαν... Ὁ διάβολος, ὃν ἁμαρτίαν νῦν οὗτος ἐκάλεσε διὰ τὸ δημιουργὸν αὐτὸν ἁμαρτίας ὑπάρχειν καὶ εὑρετήν. *Faire* le mal qu'on ne veut pas c'est le *penser* involontairement (II, 3 et 4, p. 195 et 197) : Οὐ τὸ ποιεῖν ἃ μὴ ἤθελε καὶ πράττειν ὑπέθετο, ἀλλὰ τὸ μόνον λογίζεσθαι. Cette étrange exégèse a fait un adepte, Cajetan; saint Augustin s'inspire du dernier trait.

2. *Paul parle dans la personne du chrétien.* — Dans quatre de ses ouvrages, saint Augustin soutient, avec l'opinion commune, que tout le chapitre doit s'entendre du Juif luttant contre le péché avant la loi de grâce : *Expositio quarumd. propos. ex epist. ad Roman.*, prop. XXXVIII-XLVI (XXXV, 2070-2072); *Comment. in Galat.* 47 (XXXV, 2139); *De diversis quæstion.* 83, *Qu.* LXVI (XL, 60-66); *Ad Simplician.*, I, 1 n° 7 et 9 (XL, 115-117). Il rétracte cette opinion dans *Retract.* I, 23, 24, 26; II, 1. Dans ce dernier passage, il s'exprime ainsi (XXXII, 629) : « Apostoli verba : *Ego autem carnalis sum* etc., quibus caro adversus spiritum confligere ostenditur, eo modo exposui, tanquam homo describatur adhuc sub Lege, nondum sub gratia constitutus. Longe enim postea etiam spiritualis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi. » — Ainsi, à la fin de sa carrière, l'illustre docteur opine que les paroles de Paul *peuvent* aussi s'appliquer au chrétien et il donne ce nouveau sentiment comme *plus probable*. Le changement se fit pendant les controverses pélagiennes. Continuant à entendre du Juif le commencement du chapitre VII, Augustin supposa dès lors qu'à partir du verset 14 — où les verbes sont au présent — Paul parlait dans la personne du juste harcelé encore par la concupiscence, malgré la présence de la grâce sanctifiante et le secours de la grâce actuelle. Ni dans le *Contra Julianum*, VI, 11 (XLIV, 1520), ni dans le *De Prædestinatione sanctorum*, 8 (XLIV, 966) où il se contente de renvoyer aux *Rétractations*, il ne motive son changement d'opinion; mais il fait l'exégèse complète du chapitre dans le *Contra duas epist. Pelagian.* I, 16-23 (XLIV, 559-562) et c'est là qu'il faut recourir pour avoir sa pensée définitive. La voici en substance : A) Paul est *charnel* en tant qu'il n'a pas encore un corps *spirituel* : « Non ait : *Fui*, sed : *Sum*... quia nondum spirituale corpus habebat apostolus. » — B) Il *fait* le mal

qu'il ne veut pas parce qu'il *désire involontairement* le faire : « Facere se dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi. » — C) Il *fait* le bien mais il ne le *parfait* pas, car la perfection serait de le faire sans concupiscence. Et pareillement il ne fait pas le bien qu'il voudrait, car il voudrait le faire à la perfection : « Hoc est enim perficere bonum, ut non concupiscat homo. Imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentia non consentit ad malum. » Nous avons dit plus haut que cette explication repose sur une distinction entre *facere* et *perficere* qui n'a aucun fondement dans le texte. — D) Il est *captif sous la loi du péché*, *vendu comme esclave au péché* toujours par la concupiscence : « Potest intelligi ut *captivantem me* dixerit carne, non mente; motione, non consensione. » — E) Enfin le saint docteur déclare qu'il a abandonné son ancienne opinion parce qu'il ne voit pas comment un autre que le juste peut dire : *Nunc autem jam non ego operor illud,* et encore : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem.* Mais on trouve, chez les païens, une foule d'aveux semblables : ils aiment et approuvent le bien, ils choisissent et opèrent le mal.

3. *Paul parle dans la personne du Juif, éclairé par la Loi, vaincu par la concupiscence.* — Telle était avant saint Augustin et telle est encore l'opinion commune. Cependant Pélage exagère lorsqu'il dit à Augustin sous le couvert d'un adversaire fictif : « Hoc enim [il s'agit de Rom. 7^{15-23}] quod tu de Apostolo intelligere cupis, *omnes* ecclesiastici viri in peccatoris et sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona. » Dans Augustin, *De gratia Christi* (XLIV, 379). Il est vrai que les commentateurs, Origène, S. Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie et les Grecs plus récents, l'Ambrosiaster, Pélage lui-même, l'entendent de la sorte, ainsi que S. Irénée (*Contra hæres.* III, 20), Tertullien (*De pudicitia*, 17), S. Basile (*Reg. brev. tract.*, 16), S. Ambroise (*De Abraham*, II, 6; *De Jacob*, I, 4; *De Isaac*, 2, etc.), S. Jérôme (*In Daniel* 3^{29}; *Ad Algas. epist.* CXXI, 8) etc. Mais S. Augustin pourrait alléguer en sa faveur S. Hilaire, *In Psalm.* CXVIII, *litt. ghimel*, 3 (édit. Zingerle, Vienne, 1891, p. 379), qui ne fait qu'appliquer en passant au juste Rom. 7^{24}; et Cassien, *Coll.* XXIII, 10-17 (édit. Petschenig, Vienne, 1886, p. 654-667) qui (entre 428 et 431) met dans la bouche de l'abbé Théonas une longue explication analogue.

II. COMPRÉHENSION DU MOT **carnalis**.

L'Apôtre écrit, d'après les meilleures autorités : Ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι (et non pas σαρκικός). En théorie, σάρκινος voudrait dire « de chair » *carneus* (2 Cor. 3^3) et σαρκικός « ayant relation à la chair » *carnalis*. Mais cette distinction n'existe pas en pratique et l'échange des deux adjectifs dans 1 Cor. 3^{1-3} montre que Paul les regarde comme pleinement synonymes. Il est de fait que les Pères grecs n'y voient aucune différence, et que les modernes qui veulent en établir une regardent σάρκινος tantôt comme plus fort tantôt comme plus faible que σαρκικός.

Le mot *carnalis* suit les variations du mot *caro* et peut être comme lui opposé soit à la partie raisonnable du composé humain, soit aux substances immatérielles, soit à l'Esprit de Dieu et à son action en nous. C'est, nous l'avons prouvé, le troisième sens qui convient seul dans ce chapitre; nous le montrerons mieux encore en étudiant la psychologie de l'Apôtre et son enseignement sur la nature du péché.

IV. SPES NON CONFUNDIT.

Certitude de l'espérance. — La seconde partie de l'Épître aux Romains se clôt par un chant de triomphe. Paul n'a rien écrit de plus vibrant ni de plus lyrique. L'émotion nous soulève avec lui pendant qu'il déroule les perspectives, belles comme des rêves, de l'espérance chrétienne.

Jetons un regard en arrière. Nos trois grands ennemis — quatre, en comptant la Loi — gisent impuissants devant la croix du Sauveur. Le péché est détruit : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus[1]. » La mort est vaincue d'avance par les germes d'immortalité déposés en nous. La Loi, qui était de connivence avec le péché, est abolie. Seule, la chair lutte encore contre l'esprit; mais, avec l'appoint de la grâce, la victoire est assurée. Le présent nous garantit l'avenir et notre sort est dans nos mains : « Nous sommes sauvés en espérance », mais notre espérance est certaine. Pour attester cette connexion étroite, intime, nécessaire, entre la grâce et la gloire, Paul en appelle à quatre témoins : la création entière, l'Esprit-Saint, Dieu le Père, Jésus-Christ. Il y a dans la déposition de ces quatre témoins un crescendo de mouvement, de lumière et de certitude[2] :

1. La création matérielle, associée jadis malgré elle à notre déchéance, a le pressentiment et la promesse qu'elle sera un jour associée à notre glorification.
2. Le Saint-Esprit nous donne dès ici-bas tant de gages de la béatitude qu'il nous en garantit par avance la possession.
3. Dieu le Père a établi un lien naturel entre les effets de sa miséricorde qui s'appellent mutuellement, depuis la première étincelle de la foi jusqu'à la claire vision du ciel.
4. Enfin l'amour de Jésus-Christ pour nous parle un langage encore plus éloquent et nous savons que rien ne pourra jamais nous en détacher si ce n'est nous-mêmes.

---

1. Rom. 8^{1} — Victoire sur le péché, chap. v; sur la mort, chap. vi; sur la Loi, chap. vii; sur la chair, 8^{1-18}.

2. L'audition des témoins (Rom. 8^{19-39}) a lieu dans cet ordre : la nature 8^{19-25}), le Saint-Esprit (8^{26-27}), le Père (8^{28-33}), le Fils (8^{34-39}).

Témoignage de la création. — Écoutons d'abord la voix de la création. « Soumise malgré elle à la vanité », selon l'expression de l'Apôtre, la nature matérielle est maintenant asservie à un maître qui la profane et la prostitue. Saint Paul lui prête vie et sentiment; il nout fait entendre ses plaintes; il la décrit frémissante sous un joug abhorré et soupirant après la délivrance. Car elle sait que sa servitude prendra fin, que sa glorification est liée à la nôtre. Dieu lui en fit la promesse formelle quand il l'obligea pour un temps à servir des rebelles. Un mot d'une intraduisible énergie (ἀποκαραδοκία) nous la représente la tête dressée, le front tendu, l'œil ardemment fixé sur le terme encore lointain de son espérance. Ne cherchons toutefois dans cette hypotypose que ce que l'Apôtre a voulu y mettre. Il ne parle nulle part d'une rénovation physique de la nature. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre, de quelque manière qu'on les entende, sont étrangers à son eschatologie. Il se fait seulement l'interprète des vœux de la création, certain que l'état violent où le péché l'a mise cessera au moment marqué pour notre transformation glorieuse[1].

Témoignage de l'Esprit. — Le témoignage du Saint-Esprit est plus distinct que celui de la nature; surtout il est plus intime. Par les désirs qu'il nous suggère, par les prières qu'il nous met aux lèvres, par sa présence même, il atteste notre gloire future. La grâce sanctifiante, les dons inhérents aux sacrements, sans parler des charismes qui sont le lot des privilégiés, nous possé-

---

I. Rom. 8[19-22] : Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται κτλ. — 1. La créature ou création (κτίσις, quatre fois dans ce contexte) est la création matérielle à l'exclusion des êtres raisonnables. Voir Cornely, *Comment. in Rom.*, p. 424-426. — 2. La vie et le sentiment lui sont donnés par prosopopée. Elle attend (ἀπεκδέχεται), elle espère (ἐπ' ἐλπίδι), elle est impatiente (ἀποκαραδοκία), elle a des répugnances (οὐχ ἑκοῦσα), elle gémit et éprouve les douleurs de l'enfantement (συνστενάζει καὶ συνωδίνει, le σύν exprimant plutôt un sentiment *collectif* qu'un sentiment *partagé* avec nous). — 3. La nature fut violentée en quelque sorte quand, après le péché, elle fut asservie à des usages vains et profanes (τῇ ματαιότητι); elle se soumit cependant à l'ordre de Dieu (διὰ τὸν ὑποτάξαντα), mais sur cette double assurance, qu'elle serait délivrée un jour et glorifiée avec l'homme. — Sur cette restauration de la création matérielle, l'imagination des interprètes s'est donné carrière. Cf. J. B. Kraus, *Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf kathol. Standpunkte*, Ratisbonne, 1850.

dons dès ici-bas toutes les prémices de l'Esprit. Or les prémices sont l'annonce de la moisson. Mais tandis qu'entre les primeurs et la récolte mille accidents peuvent surgir, il n'y a entre la gloire et la grâce qui en est le germe d'autre péril à craindre que notre inconstance. En attendant, l'hôte de nos âmes ne reste pas inactif. Les désirs qu'il nous inspire se traduisent par des soupirs inénarrables, parce qu'ils ont pour objet ce que l'œil de l'homme n'a point vu, ni son oreille entendu, ni son cœur ressenti. Ni ces désirs ni ces gémissements ne sauraient être frustrés, puisqu'ils ont pour auteur l'Esprit de vérité lui-même. Il en est ainsi pareillement des prières qu'il forme en nous sans nous, sachant mieux que nous ce qu'il nous convient de demander. Quand il fait monter à nos lèvres ce nom de Père : *Abba, Pater,* il témoigne pour nous de notre filiation adoptive. « Mais si nous sommes fils, nous sommes héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ; pourvu que nous souffrions avec lui afin d'être glorifiés avec lui. » Une partie de notre héritage — et la principale — c'est la gloire céleste. Nous ne la possédons pas encore, n'étant sauvés qu'en espérance; mais nous y avons droit et personne ne peut nous déshériter sans notre consentement. Tel est — autant qu'il est exprimé dans ce passage — le triple témoignage de l'Esprit-Saint[1].

Témoignage du Père. — « Nous savons qu'il concourt en tout au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon le propos. Car ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-

1. Le témoignage du Saint-Esprit (8^{15-17} et 8^{23-27}) est coupé en deux par celui de la création. Dans la première partie, l'Esprit-Saint, qui est un esprit de filiation (πνεῦμα υἱοθεσίας) et non un esprit de crainte servile (πνεῦμα δουλείας), atteste notre qualité de fils et partant notre titre d'héritiers de Dieu (κληρονόμοι Θεοῦ) et de cohéritiers du Christ (συνκληρονόμοι Χριστοῦ). — Dans la seconde, le Saint-Esprit, en nous inspirant le désir du bonheur éternel qui est la floraison spontanée de l'état de grâce (8^{23} : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν), rend témoignage à notre destinée glorieuse. Il rend un témoignage analogue — et plus clair encore — en nous faisant demander notre glorification future. Car c'est lui, plutôt que nous, qui est l'auteur de cette prière et de ces soupirs (8^{26} : αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. 8^{27} : κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων).

né entre plusieurs frères. Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés. Que dirons-nous à cela? Si Dieu est pour nous qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous accordera-t-il pas avec lui tout le reste? Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie, qui condamnera[1]? » Ce texte fameux nous donne la suite des cinq actes divins qui se succèdent dans cet ordre et qui, pour les amis de Dieu, s'expriment tous par des verbes au passé.

1. Prescience (προέγνω).
2. Prédestination (προώρισεν).
3. Vocation (ἐκάλεσεν).
4. Justification (ἐδικαίωσεν).
5. Glorification (ἐδόξασεν).

Comme le lexique de Paul n'est pas toujours conforme à celui des théologiens, il faut d'abord définir brièvement chacun de ces termes[2]. Que de discussions auraient pris fin avant de commencer si l'on ne s'était jamais départi de cette méthode!

On sait que pour l'Apôtre la vocation est toujours l'appel efficace à la foi. Autrement dit, les *appelés* (κλητοί) sont ceux qui ont répondu de fait à l'appel de Dieu. Par conséquent le mot est à peu près synonyme de chrétiens, mais avec une allusion aux prévenances divines. La distinction de deux classes d'appelés dont les uns viennent et les autres ne viennent pas — distinction qui peut s'autoriser de la parabole évangélique des invités — est tout à fait étrangère au langage de Paul. Le terme de l'appel divin est chez lui généralement la foi et la justification, par exception l'apostolat et la théocratie judaïque; mais c'est toujours une grâce suivie d'effet.

Élu et *appelé*, *élection* et *vocation* sont respectivement synonymes. L'élection ajoute à la vocation une idée de choix et de préférence; mais du reste tous les chrétiens sont élus, en tant que discernés par une faveur particulière de Dieu. Comme la vocation, l'élection a pour terme une fois la grâce de l'apos-

---

1. Rom. 8^{28-30}. Voir les notes des pages 334, 336, 338 et 339.
2. Voir la note O et la note P, à la fin de cet article.

tolat, une autre fois l'honneur de la théocratie, partout ailleurs la dignité de chrétien. Jamais, dans les Épîtres de Paul, elle ne se rapporte distinctement à la béatitude éternelle.

Le nom même de prédestination n'est pas biblique. Les équivalents les plus rapprochés sont le propos (πρόθεσις), le bon plaisir (εὐδοκία), la volonté (θέλημα) de Dieu. Quand au verbe « prédestiner » (προορίζειν), saint Paul ne lui donne jamais pour terme — du moins pour terme exlusif — la gloire du ciel. Dieu prédestine l'homme à la grâce ou la grâce à l'homme. Il nous a prédestinés à la filiation adoptive et cette filiation est déjà nôtre : de sorte que, d'après saint Paul, tous les chrétiens sont prédestinés dans le sens où ils sont tous élus et tous appelés. Dieu les a tous prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » et cette conformité, bien qu'elle doive recevoir un jour sa dernière touche, existe réellement dès ici-bas. Mais nous reviendrons sur ce texte.

Appelés selon le propos. — L'intelligence de la pensée de Paul dépend d'un verset sur lequel interprètes et théologiens glissent beaucoup trop légèrement, car il est la clef de tout le passage : « Nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon le propos. » Ces mots si clairs en apparence soulèvent deux questions : l'une importante mais après tout accessoire, l'autre capitale et qui décide de tout le reste.

Dans l'incise τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν le sujet de συνεργεῖ peut être πάντα et le sens est alors : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu », ou bien ὁ Θεός qui vient d'être nommé et en ce cas il faut traduire : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment », et plus exactement sans doute quoique avec moins d'aisance : « A ceux qui aiment Dieu, il vient en aide en tout pour le bien. » Trois raisons nous font préférer cette seconde traduction : 1. l'autorité des Pères et des interprètes les plus sensibles aux nuances de la langue grecque ; 2. la signification du verbe συνεργεῖν qui se dit mieux des personnes que des choses et dont la particule composante indique un concours de causalités, une action commune ; 3. le contexte qui exige le même sujet pour cette incise et la phrase suivante où il faudrait autrement sous-en-

tendre « Dieu » d'une manière très peu naturelle[1]. Mais encore une fois cette question de philologie est secondaire.

L'autre problème ne l'est point. Il s'agit de savoir si les mots τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς expliquent les mots τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεόν, avec lesquels ils sont en apposition, ou au contraire les restreignent; en d'autres termes, si tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos ou si ces derniers forment comme une classe privilégiée parmi ceux qui aiment Dieu. Dans la première hypothèse, le concours secourable de Dieu dont parle saint Paul serait assuré à tous les justes; dans la seconde, il ne serait promis qu'aux prédestinés, en prenant ce mot au sens scolastique, pour les prédestinés à la gloire céleste.

Disons tout d'abord que πρόθεσις désigne le propos de Dieu non le propos de l'homme. Ce fut sans doute le souci exagéré de sauvegarder le libre arbitre avec la crainte excessive du fatalisme gnostique qui fit préférer à la plupart des Pères grecs la seconde acception. Il n'y a plus de motif d'atténuer le langage de Paul et nous voyons sans hésiter dans le propos selon lequel nous sommes appelés le dessein bienveillant de Dieu.

On n'ignore pas que saint Augustin, au cours des controverses pélagiennes, imagina de diviser les justes en deux classes — ceux qui sont appelés selon le propos et ceux qui ne sont pas appelés de la sorte, autrement dit ceux qui sont prédestinés au bonheur éternel et ceux qui ne le sont pas, — mais cette distinction, irréprochable au point de vue théologique à condition de définir les termes, n'a au point de vue de l'exégèse

1. Rom. 8^{28} : Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. La Vulgate ajoute après *vocati sunt* le mot *sancti* qui n'est pas dans le grec, mais qui ne change rien au sens, car pour saint Paul tous les *vocati* sont chrétiens et tous les chrétiens sont *sancti*. Un changement plus grave c'est qu'elle traduit comme si πάντα était le sujet de συνεργεῖ tandis que c'est « Dieu » qui est plus probablement le sujet de ce verbe. La leçon συνεργεῖ ὁ Θεός est patronnée par un groupe important d'autorités (voir les commentaires de Sanday et de Meyer-Weiss). Beaucoup de Pères grecs, sans lire ὁ Θεός, tirent ce sujet de l'accusatif τὸν Θεόν qui précède immédiatement. Augustin, lui aussi, lit *cooperatur*, comme son texte le montre, bien que les éditeurs lui fassent dire souvent *cooperantur*. Cf. *De corrept. et gratia*, 23 (XLIV, 929); *De gratia et lib. arbit.*, 33 (XLIV, 901) etc. Estius rejette cette leçon sous le curieux prétexte qu'en parlant de Dieu il faudrait dire *operatur* plutôt que *cooperatur*.

aucun fondement ni dans le langage de saint Paul ni dans la tradition patristique. Saint Paul ne connaît qu'une seule catégorie d'appelés — ceux qui ont reçu la grâce efficace de la foi — pour lui appelés et chrétiens sont synonymes et tous les appelés le sont selon le propos, c'est-à-dire selon le dessein bienveillant de Dieu, parce que le propos (πρόθεσις), tel qu'il l'entend, a pour terme la collation de la grâce sanctifiante et non pas, au moins directement, celle de la gloire du ciel. Si sa doctrine générale n'était pas suffisamment claire, son argumentation présente écarterait tout doute. Dans la seconde partie de l'Épître aux Romains et spécialement au chapitre VIII, il énumère nos innombrables motifs d'espérer. Il parle à *tous* les chrétiens, car *tous* sont tenus à l'espérance. Son raisonnement revient à dire que Dieu achèvera son œuvre, que la grâce est un germe de gloire, que les dispositions des personnes divines à notre égard sont certaines et que l'obstacle au salut peut venir seulement de nous. Entre autres arguments il apporte celui-ci : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'il a appelés selon le propos » et précisément parce qu'il les a appelés selon le propos, leur donnant un gage précieux de sa bienveillance et un sûr garant de ses futurs bienfaits. Si les mots « appelés selon le propos » restreignaient le sens des « amis de Dieu » au lieu de l'expliquer, l'Apôtre raisonnerait ainsi : *Tous* doivent espérer parce que *quelques-uns* sont protégés par Dieu contre toute éventualité ; l'espérance de *tous* les chrétiens est certaine parce que *les prédestinés* en obtiendront certainement l'effet. Est-il étonnant que personne, en dehors d'Augustin, n'ait compris ainsi le grand Apôtre ? Plusieurs Pères, il est vrai, distinguent deux classes d'appelés, mais dans un sens très différent d'Augustin, les appelés qui viennent et ceux qui ne viennent pas. Tous les appelés selon le propos ont répondu à l'appel et tous ceux qui ont répondu à l'appel sont appelés selon le propos. Ainsi cette clause n'apporte aucune limitation au texte de Paul, qui parle de tous les justes et leur donne à tous un motif d'espérance.

Quelques auteurs croient devoir donner à « l'appel selon le propos » un sens limitatif sous prétexte qu'en fait tout ne concourt pas au bien de tous ceux qui aiment Dieu ; mais ils ne

réfléchissent pas que Paul parle des dispositions de Dieu à l'égard des justes. Ces dispositions bienveillantes sont universelles. Dieu veut sincèrement, quoique d'une volonté antécédente et conditionnelle qui respecte le libre arbitre de l'homme, venir en aide à tous les justes. Tous peuvent et doivent dire, à l'exemple de l'Apôtre : « Si Deus pro nobis quis contra nos? Certus sum quia neque mors, neque vita... poterit nos separare a charitate Dei. » La condition de notre coopération est sous-entendue; le danger de notre volonté faillible et fragile aussi; et, malgré toutes ces assurances, la crainte, inculquée si souvent par Paul et ses collègues, reste toujours utile et nécessaire. D'autres exégètes, sans paraître admettre la limitation, la supposent pourtant lorsqu'ils avertissent que l'Apôtre a coutume d'adresser à l'ensemble ce qui ne convient qu'à une partie et de parler à tous les chrétiens comme si tous devaient être un jour sauvés. Ces réflexions sont judicieuses, mais elles n'ont point ici d'application. Paul promet à tous les fidèles le secours de Dieu, parce que ce secours est assuré à tous et parce qu'ils en ont tous pour garants les bienfaits présents et passés.

Le point essentiel est de savoir quel est, dans l'esprit de l'Apôtre, le terme *direct* des actes divins dont la série et l'enchaînement assurent l'espérance des justes. Est-ce la grâce ou bien la gloire? J'entends la gloire du ciel. La justification est hors de cause; elle a évidemment pour objet la grâce sanctifiante. Il ne peut pas non plus y avoir de doute pour la vocation, qui est la grâce efficace de la foi. Restent les trois autres opérations divines : prescience, prédestination, glorification.

Prescience et prédestination. — Certains exégètes veulent que *connaître d'avance* (προέγνω) signifie dans saint Paul *aimer d'avance*[1]. Serait-ce aimer d'un amour que la prescience n'é-

1. Rom. 8[29] : Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. A propos de ce texte, Origène (*Philocalia*, xxv, édit. Robinson, Cambridge, 1893, p. 227) remarque avec sagacité que les fatalistes pourraient avoir gain de cause si la prédestination était le premier des actes divins; mais la prescience précède la prédestination comme celle-ci est antérieure à la vocation : Ἀνωτέρω δὲ ἔστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις. Ainsi parlent tous les Pères grecs et aussi les Latins, du moins jusqu'à Augustin.

Mais qu'entend saint Paul par la prescience? Pour Calvin, c'est la pré-

claireraît pas? Mais comment placer en Dieu cet amour aveugle? La volonté suit l'intelligence et ne la précède point. Assurément Dieu, en regardant le bien, ne peut s'empêcher de l'aimer et, en voyant le mal, ne peut se défendre de le haïr; mais il ne s'ensuit pas que, même pour Dieu, prévoir ou connaître d'avance signifie approuver, aimer d'avance. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans l'Écriture ou les auteurs profanes un exemple de cette acception insolite on n'en rencontrera pas. La prescience étant donc un acte de l'entendement et le regard divin n'ayant pas d'horizon qui le limite, il faut tirer la limitation du contexte lui-même; car il est évident que dans la phrase : « ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés », les deux verbes ont la même extension et que cette extension n'est pas universelle. La limitation du pronom relatif (οὕς) peut se trouver soit dans ce qui précède : « ceux qui aiment Dieu, ceux qui ont été appelés selon le propos », soit dans ce qui suit : « prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ». La première construc-

destination : « Dei autem præcognitio, cujus hic Paulus meminit, non nuda est præscientia... sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit. » Pour Cajetan, *præscivit* équivaut à *præelegit.* Pour Estius, c'est quelque chose de fort semblable à la prédestination : « Præscientia [est] prædilectio ac præordinatio in bonum... quos præscivit, id est, ab æterno prædilexit et amicos habere voluit. » Estius ajoute : « Hoc fere modo præscientiam istam interpretantur Rickelius, Sasboldus, Pererius et alii neoterici : imo et vetustissimus Origenes. » Quant à Origène, on peut affirmer hardiment qu'Estius se trompe; et l'autorité de Rickelius, de Sasboldus et de Pererius, même jointe à celle d'Estius lui-même, n'est pas suffisante pour établir une signification si insolite. Saint Thomas s'exprime bien autrement : « Differt [prædestinatio] a præscientia secundum rationem, quia præscientia importat solam notitiam futurorum, sed prædestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum. » Pour lui, la prescience est toujours un acte de l'intelligence; c'est en effet le seul sens que l'usage biblique et profane autorise. On objecte vainement quelques textes comme Ps. 1[6] (novit Dominus viam justorum); Joan. 10 (cognosco oves meas); 2 Tim 2 (cognovit Dominus qui sunt ejus) et autres semblables, car : 1. L'usage biblique ne doit pas se déterminer par les cas exceptionnels mais par la manière de parler ordinaire. — 2. Même dans les exemples cités, le sens primordial est « reconnaître »; l'acte d'intelligence est exprimé *in recto*, l'acte de volonté (approbation ou amour) seulement *in obliquo*. — 3. Les acceptions figurées ou secondaires ne passent pas toujours dans les composés; or πρόγνωσις et προγινώσκω n'ont nulle part ailleurs (sauf peut-être Rom. 11) cette acception secondaire. L'auraient-ils, ils exprimeraient toujours la connaissance, mais une connaissance approbative, comme il est naturel quand elle a pour objet le bien moral.

tion est beaucoup plus naturelle[1], mais au fond le sens ne change pas, comme on va le montrer.

Nous avons dit que le verbe « prédestiner » a d'ordinaire dans saint Paul le même objet que l'élection et que la vocation, c'est-à-dire la grâce de la foi et de la justice. En est-il de même ici? Les commentateurs se partagent sur le vrai sens de l'incise « être conformes à l'image de son Fils[2] ». S'agit-il de la

1. Il n'y a pas à tenir compte de l'opinion des quelques exégètes (Corn. a Lapide et autres) qui voient dans la phrase une anacoluthe et traduisent : « Car ceux qu'il a prévus et prédestinés devoir être conformes à l'image de son Fils » etc. Non seulement ils attribuent à Paul, sans aucun profit, une incorrection grammaticale, mais le ὅτι (parce que) reste alors inexpliqué puisqu'il n'est suivi d'aucun verbe, l'incise relative ne lui appartenant pas, ou bien il faut considérer le relatif οὕς comme un pronom démonstratif, ce qui est absolument impossible. La période est donc complète, οὓς προέγνω formant la protase et καὶ προώρισεν l'apodose. Par conséquent καί signifie « aussi » et les deux membres ont la même extension. L'extension de προώρισεν, dans quelque sens qu'on le prenne, n'étant pas universelle, il faut trouver quelque chose qui limite le οὓς προέγνω. Or, on ne peut guère sans faire violence au texte chercher cette limitation dans l'objet de la prédestination (συμμόρφους κτλ.); il est donc beaucoup plus simple de la demander à ce qui précède : *Diligentibus Deum, secundum propositum vocatis*, d'autant que la particule causative (ὅτι, plus expressif que *nam*) unit intimement ces deux membres de phrase et nous oblige, sous peine d'imputer à Paul un sophisme, de donner au relatif οὕς la même extension qu'à τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεόν.

2. Quelques commentateurs (comme Cornely) entendent par l'*image du Fils*, le corps glorieux du Christ. Ils se fondent sur Phil. 3^{21} (ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ), où le terme σύμμορφος est appliqué au corps glorifié, et sur 1 Cor. 15^{49} (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου), où il est dit qu'à la résurrection nous porterons l'image de l'Adam céleste. — D'autres (comme Estius) l'entendent de la gloire du ciel dans son intégrité, pour le corps et pour l'âme; ils citent à l'appui les mêmes textes que ci-dessus. — Les interprètes les plus autorisés de la pensée de Paul (voir la note P à la fin de cet article) entendent la conformité *de l'image du Fils de Dieu* de la *conformité* que donne la grâce sanctifiante, la filiation adoptive, la présence et l'action intime du Saint-Esprit. C'est par là en effet que nous participons à la *forme* du Fils (Gal. 4^{19} : μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν); c'est par là que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères (Rom. 8^{29} : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, qui explique précisément cette *conformité*). Saint Paul nous invite à nous *transformer* de la sorte (Rom. 12^{2} : μεταμορφοῦσθε) et nous indique le moyen de reproduire en nous, dès ici-bas, cette *image* du Christ (2 Cor. 3^{18} : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα). Cette exégèse a toutes nos préférences parce qu'elle nous paraît beaucoup mieux dans l'esprit de l'Apôtre et beaucoup plus en harmonie avec le contexte; à la condition cependant qu'elle ne soit pas exclusive et que l'image du Fils

ressemblance que confère la grâce, ou de celle que donne la gloire, ou de l'une et l'autre à la fois? Si l'on réfléchit à la manière dont l'Apôtre a coutume de décrire notre conformité avec Jésus-Christ, qu'il suppose accomplie dès maintenant, à l'universalité de ses expressions qui semblent embrasser tous les justes, au lien qu'il établit toujours entre la vocation absolue à la grâce et l'élection conditionnelle à la gloire, à son dessein manifeste de donner à notre espérance une base sûre, au soin qu'il prend de présenter notre glorification comme réalisée dès ici-bas, en droit sinon en fait, on trouvera sans doute la première interprétation beaucoup plus vraisemblable. Le sens serait donc : « Ceux qu'il a prédestinés à porter l'image de son Fils par la grâce sanctifiante, gage et prélude de la gloire, il les a appelés à la foi d'une vocation efficace. » Mais la prédestination elle-même est éclairée par la prescience : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés. »

Paul ajoute que Dieu « a glorifiés ceux qu'il a justifiés[1] ». Il

---

de Dieu, conférée par la grâce et la filiation, ne soit pas considérée comme une chose *différente* de la ressemblance complète conférée au terme de l'épreuve.

1. Rom. 8[30] : οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Dans quel sens Dieu a-t-il glorifié ceux qu'il a justifiés? Saint Thomas se pose la question et ne la résout pas : « *Hos et magnificavit* [c'est ainsi qu'on lisait dans beaucoup de manuscrits au lieu du texte actuel *glorificavit*] : et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiæ; alio autem modo per exaltationem gloriæ... Ponit autem præteritum pro futuro, *si intelligatur de magnificatione gloriæ,* vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum. » Il est certain que la gloire accordée par Dieu aux hommes doit s'entendre souvent, comme l'exige le contexte, de la gloire du ciel, Rom. 5[2] (ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ); 8[18] (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν); 1 Cor. 15[43]; Phil. 3[21]; Col. 1[27]; 1 Tim. 3[16]; 2 Tim. 2[10]; mais elle signifie non moins souvent l'état glorieux que confère la grâce sanctifiante, Rom. 2[10]; 3[23]; 1 Cor. 2[7] (la vraie sagesse que Dieu a prédestinée avant les siècles pour votre gloire); 2 Cor. 3[18] (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Cf. 2 Cor. 3[8.9.11] etc. Saint Chrysostome et ses disciples sont donc fondés à adopter ce dernier sens; d'autant que les partisans de l'opinion contraire sont obligés de prendre ἐδόξασεν soit pour un passé proleptique, soit pour un aoriste gnomique ou d'habitude, ou bien de mêler ensemble ces diverses manières de parler qui sont toutes très rares dans le Nouveau Testament. Mais peut-être ni les uns ni les autres n'ont-ils tout à fait raison. Nous pensons que saint Paul désigne *per modum unius* l'état glorieux produit par la charité qui se changera un jour en béatitude. On évite ainsi de

met le verbe au passé moins parce que la glorification est certaine du côté de Dieu que parce qu'elle est faite en principe et déjà commencée. S'il vise immédiatement la gloire de la filiation adoptive conférée par la grâce sanctifiante, comme le veut saint Jean Chrysostome avec d'autres excellents interprètes, il n'exclut nullement la glorification complète du ciel. Il n'a pas coutume d'établir entre l'élection initiale et le salut final, entre la grâce et la gloire, la ligne de démarcation rigide qui est dans nos habitudes d'esprit. Pour lui, il n'y a pas solution de continuité : la grâce se transforme spontanément en gloire comme l'arbuste devient arbre en vertu de sa force vitale.

Résultats. — On peut dire que l'exégèse commune des Pères grecs et latins — en exceptant Augustin dans sa seconde manière — est d'accord sur trois points :

1. La prescience, qui est essentiellement un acte intellectuel, précède la prédestination et la dirige, les justes et les élus n'étant pas connus d'avance parce qu'ils sont prédestinés, mais bien prédestinés pour avoir été connus d'avance.

2. La prédestination est un acte de la volonté conséquente de Dieu; elle se rapporte à la collation de la grâce efficace et non pas directement à la collation de la gloire.

3. Enfin, dans le texte de saint Paul, les mots « connus d'avance, prédestinés, justifiés », fort probablement aussi « glorifiés » ayant la même extension, s'appliquent aux mêmes personnes, c'est-à-dire à ceux qui aiment Dieu, aux chrétiens dont la foi est vivifiée par la charité.

Si Augustin eut le grand mérite de montrer que la « vocation selon le propos » ne pouvait se rapporter qu'au propos de Dieu, il distingua deux catégories d'appelés que la tradition antérieure ne connaissait point et il donna de la prédestination une définition ignorée jusqu'à lui. Saint Prosper lui faisait remarquer justement que tous leurs prédécesseurs ou

---

faire aucune violence au langage, on fait droit au but de l'Apôtre qui est de confirmer notre espérance par les bienfaits reçus de Dieu, enfin on se conforme à son habitude bien connue de présenter le salut comme une chose accomplie du côté de Dieu, comme un bienfait dont nous jouissons déjà et que nous devons néanmoins espérer. Voir les exemples dans une concordance au verbe σώζω.

à peu près subordonnaient la prédestination à la prescience et employaient ce que nous nommerions aujourd'hui la théorie de la science moyenne. Cajetan, lui, croit que la préposition *præ* du verbe latin *prædestino* marque une antériorité relativement à la prescience : *Etiam prius quam præsciret prædestinavit.* Il appelle cela un profond mystère. Mystère inintelligible, passe; mais saint Paul ne l'enseigne pas.

Témoignage du Fils. — Nous avons vu successivement la création, le Saint-Esprit, le Père, confirmer notre espérance. Le théologien peut être tenté de s'arrêter ici. Ce serait bien à tort. Le passage suivant éclaire d'un jour très vif ce qui précède. Il montre quel était le but poursuivi par l'Apôtre en parlant de prescience et de prédestination. Il fait voir que les motifs d'espérance s'étendent à tous les justes et ne sont pas l'apanage de quelques privilégiés; car la charité du Christ embrasse tous ceux qui l'aiment. Nous avons quatre insignes preuves de l'amour que Jésus-Christ nous porte. Il est mort pour nous justifier; il est ressuscité pour nous associer à sa gloire; il est assis à la droite du Père pour nous faire partager son règne; il continue à intercéder pour nous[1]. Les deux premiers gages subsistent dans leurs effets, les deux derniers nous assurent en outre l'efficacité de cet amour. Notre assurance (πέπεισμαι) n'est pas une simple persuasion, c'est une certitude de foi. Rien ne peut nous séparer de l'amour de Jésus-Christ que nous-mêmes. Mais à ce point de vue la certitude est conditionnelle et n'exclut pas la crainte; car notre amour pour le Christ n'a point par lui-même cette fermeté dont parle l'Apôtre et l'on ne peut pas dire sans présomption qu'il ne faillira jamais. On le voit, Paul termine cette section presque dans les termes où il l'a commencée : « L'espérance ne confond point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs[2]. » Ici comme là, il fond en un l'amour que nous témoignent et le Fils et le Père.

---

1. Rom. 8^{32-39}. — 2. Rom. 5^{5}.

NOTE O. — TERMES RELATIFS A LA PRÉDESTINATION

I. PRÉDESTINER, PRÉDESTINATION.

Le verbe *prédestiner* revient six fois seulement dans quatre textes distincts (Act. 4^{28}; Rom. $8^{29\cdot30}$; 1 Cor. 2^{7}; Eph. $1^{5\cdot11}$), car dans Rom. 1^{4} (prædestinatus est Filius Dei) le mot correspondant en grec est ὁρίζειν et non προορίζειν. — Dans Act. 4^{28} (facere quæ manus tua et consilium *decreverunt* fieri, προώρισεν), prédestiner signifie simplement « décider d'avance » et n'a aucun rapport avec la prédestination théologique. Dans 1 Cor. 2^{7} (loquimur Dei sapientiam... quam *prædestinavit* Deus ante sæcula in gloriam nostram), le terme de la prédestination n'est évidemment pas la gloire du ciel mais la révélation des conseils divins. Dans Eph. 1^{5} (*prædestinavit* nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ), la prédestination est commune à tous les fidèles et a pour terme la filiation adoptive (υἱοθεσίαν) complète dès cette vie. Dans Eph. 1^{11} (in quo et nos sorte vocati sumus, *prædestinati* secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ), elle est également commune à tous les croyants et a pour terme la vocation efficace à la grâce. Enfin dans Rom. $8^{29\text{-}30}$, le sens de *prædestinavit* dépend de *conformes fieri imaginis Filii sui;* cette conformité étant celle que confère la grâce et le verbe *prædestinavit* devant avoir, d'après le contexte, la même extension que *præscivit, vocavit* etc., il ne peut pas être question, du moins exclusivement, d'une prédestination absolue à la gloire du ciel. En résumé, *prédestiner :* 1. est un acte propre à Dieu; 2. par lequel il décrète une chose ayant trait à l'ordre du salut; 3. mais qui n'est jamais distinctement la gloire éternelle. Le sens correspondant de *prédestination*, dans le lexique de saint Paul, serait donc : « Un décret divin, absolu et éternel, logiquement postérieur à la prescience, par lequel Dieu destine l'homme à un bienfait ou un bienfait à l'homme. » Seulement l'Apôtre n'emploie pas ce mot.

Mais on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que cette notion est applicable au langage de tous les Pères. Voici trois définitions qui diffèrent diamétralement entre elles et qui ne s'éloignent pas moins de la terminologie de saint Paul. On connaît celle de saint Augustin : « Præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » — Celle de saint Jean Damascène ne saurait être plus contraire. Selon lui, « Dieu prévoit tout mais ne prédestine pas tout; car il prévoit les actes libres mais ne les prédestine pas : Ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Dieu prédestine selon sa prescience ce qui ne dépend pas de nous. » *De Fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972). — A l'extrême opposé est la définition de saint Isidore de Séville, *Sentent.* II, 6 (LXXXII, 606) : « Gemina est prædestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur judicio ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat. »

II. PROPOS, BON PLAISIR, VOLONTÉ DE DIEU.

Abstraction faite de la locution biblique « pains de proposition » (οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, Mat. 12^4; Marc. 2^{26}; Luc 6^4 : ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων) et de deux passages des Actes (11^{23}; 27^{13}) où πρόθεσις désigne évidemment, d'après le contexte, la volonté de l'homme, πρόθεσις est exclusivement paulinien et qualifie d'ordinaire la volonté de Dieu. La chose est hors de doute pour 2 Tim. 1^9 (Dieu nous a sauvés et appelés οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν), ainsi que pour Eph. 1^{11} (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κτλ.) et même pour Eph. 3^{11} (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ X. 'I.). Ce sens paraît plus clair encore dans Rom. 9^{11} (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ), puisqu'il y est expressément question du « propos de Dieu ». Ces exemples (en dehors desquels πρόθεσις n'est employé que dans 2 Tim. 3^{10}) suffisent à déterminer d'une manière certaine le sens de Rom. 8^{28} (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν) où l'on ne peut sans une extrême violence entendre le « propos » du propos de l'homme. En résumé, dans saint Paul (à part 2 Tim. 3^{10} : assecutus es meam doctrinam, *propositum*, fidem), πρόθεσις, *propositum*, signifie toujours le conseil rédempteur de Dieu. — Le verbe correspondant προτίθεσθαι est pris une fois au sens théologique marqué ci-dessus (Eph. 1^9 : κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), une fois pour la résolution de l'homme (Rom. 1^{13} : proposui venire ad vos), une fois dans un sens spécial imposé par le contexte et les passages parallèles (Rom. 3^{25}).

Un synonyme de πρόθεσις est la *volonté* de Dieu (θέλημα), non pas la volonté qui commande mais la volonté qui dispose (Rom. 1^{10}; 15^{32}; 1 Cor. 1^1; 2 Cor. 1^1; 8^5; Gal. 1^4; Eph. $1^{1.5.9.11}$; Col. 1^1; 2 Tim. 1^1); un autre synonyme encore plus voisin est le *bon plaisir* (εὐδοκία, Eph. $1^{5.9}$ et εὐδοκεῖν, 1 Cor. 1^{21}; Gal. 1^{15}; Col. 1^{19}); ces mots, s'appliquant indifféremment à Dieu et à l'homme, sont déterminés par le contexte.

Il faut bien remarquer que dans πρόθεσις la préposition composante πρό n'éveille aucune idée d'*antériorité* mais a plutôt un sens local (l'action de se *proposer*, de se mettre *devant* l'esprit). L'antériorité, quand elle existe, doit être exprimée par un autre terme, par exemple Eph. 1^{11}, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν et Eph. 3^{11}, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (équivalant à κατὰ πρόθεσιν αἰώνιον).

De tout ce qui précède il résulte que πρόθεσις désigne dans saint Paul *un acte éternel de la volonté divine conséquente et absolue se rapportant à un bienfait particulier*, par exemple à la vocation efficace.

III. CONNAITRE D'AVANCE, PRESCIENCE.

Le mot « prescience » (πρόγνωσις) n'est pas paulinien. Il ne se trouve dans la Bible que quatre fois seulement (Act. 2^{23}; 1 Petr. 1^2; Judith, 9^6; 11^{16}) et se dit chaque fois de la prescience de Dieu, sauf Judith, 11^{16}. Chez les écrivains profanes on ne le rencontre qu'à partir de l'ère chrétienne avec le sens de prévision et spécialement de pronostic médical. — Προγινώσκω, beaucoup plus commun, est d'une irréprochable grécité. Il signifie « connaître d'avance, au préalable » sans aucune idée accessoire. Voir des exemples dans Passow ou dans Cremer, *Wörterbuch*[9], 1902, p. 264. L'aphorisme d'Aristote (*Mor. Nic.* VI, 3) est célèbre : ἐκ προγιγνωσκομένων πᾶσα διδασκαλία. C'est un acte purement intellectuel. Il en est de même

pour Sap. 6^{13}; 8^{8}; 18^{6}. On ne le trouve pas ailleurs dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, où il paraît cinq fois, il s'applique deux fois à la connaissance des hommes (2 Petr. 3^{7}; Act. 26^{5} : προγινώσκοντές με ἄνωθεν), une fois à la prescience de Dieu en relation avec sa providence (1 Petr. 1^{19} : Le Christ, agneau sans tache, est προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου). Pour Rom. 11^{2}, voir p. 368; et pour Rom. 8^{29}, voir p. 336. — Tout cela montre que προγινώσκω ne saurait désigner directement et principalement un acte de volonté; mais on peut admettre le sens de « prescience approbative », quand il s'agit de Dieu prévoyant le bien moral de ses créatures.

IV. APPELER, APPELÉ, APPEL OU VOCATION.

1. *Appeler* (*vocare*, καλεῖν) se dit de Dieu et des hommes; il signifie dans les deux cas « donner un nom » ou « appeler à une fonction ». — 2. *Appelé* (*vocatus*, κλητός) dans le N. T. a toujours le sens théologique d'*appelé par Dieu*. Paul est appelé à l'apostolat (Rom. 1^{1}; 1 Cor. 1^{1}); tous les fidèles sont appelés saints ou appelés à la sainteté (*vocati sancti*, κλητοὶ ἅγιοι, Rom. 1^{7}; 1 Cor. 1^{2}), appelés de J.-C. (Rom. 1^{6}), ou simplement appelés (1 Cor. 1^{24}; Jud. 1; Apoc. 17^{14} : *vocati et electi et fideles*). Ceux qui aiment Dieu sont *secundum propositum vocati* (Rom. 8^{28} : le mot *sancti* ajouté par la Vulgate, quoiqu'il ne soit pas dans le texte, ne change rien au sens). Dans saint Matthieu (20^{26}; 22^{14}) seulement, le mot « appelés » comprend les invités qui ne se rendent pas à l'appel : *Multi vocati pauci vero electi*. — 3. La *vocation* (*vocatio*, κλῆσις) est aussi un terme réservé à Dieu. C'est l'appel efficace à la foi (1 Cor. 1^{26}; 7^{20}; Eph. 1^{18}; $4^{1\cdot 4}$; Phil. 3^{14}; 2 Thess. 1^{11}; Heb. 3^{1}; 2 Petr. 1^{10}), par exception à la dignité de peuple élu (Rom. 11^{29}).

En résumé : Lorsque *appeler* a pour sujet Dieu et ne signifie pas simplement donner un nom, il désigne toujours dans saint Paul une vocation efficace. *Appelé* indique toujours (sauf Mat. 20^{26}; 22^{14}) celui qui a répondu à l'appel divin : le terme de l'appel est deux fois l'apostolat, partout ailleurs la grâce et la justification; pratiquement *appelé* signifie *chrétien* avec allusion à la prévenance de Dieu et à la gratuité du bienfait. Pareillement la *vocation* est toujours la vocation efficace : l'objet en est généralement la grâce sanctifiante; une fois, c'est la théocratie mosaïque.

V. ÉLIRE, ÉLU, ÉLECTION.

Ces mots, rares dans saint Paul, ne désignent pas toujours une action divine.

1. *Élire* (*eligere*, ἐκλέγεσθαι) se dit des hommes (Luc. 10^{42}; 14^{7}; Joan. 15^{16}; Act. 6^{5}; $15^{22\cdot 25}$); de J.-C. choisissant ses apôtres (Luc. 6^{13}; Joan. 6^{70}; 13^{18}; $15^{16\cdot 19}$; Act. 1^{2}), de Dieu (Act. 1^{24}; 13^{17}; 15^{7}; 1 Cor. $1^{27\cdot 28}$; Eph. 1^{4}; Jac. 2^{5}). Dans ce dernier cas, il se rapporte toujours à l'ordre d'exécution (sauf Eph. 1^{4}).

2. *Élu* (*electus*, ἐκλεκτός) est ordinairement synonyme d'appelé, auquel il surajoute une idée de sélection ou de préférence. Une fois il pourrait désigner les *élus du ciel* (1 Tim. 5^{21} : *Testor coram Deo et J. C. et electis angelis*); mais les interprètes entendent diversement cette expression, soit des anges *éminents en dignité* (Bisping), soit des anges en possession de

la *béatitude éternelle* (Estius), soit des anges *choisis* pour la garde des hommes.

3. *Élection* (*electio*, ἐκλογή) est synonyme de vocation avec une idée de préférence et de choix (Rom. 9^{11}; $11^{5.7.28}$; 1 Thess. 1^{4}; 2 Petr. 1^{10} : *certam vestram vocationem et electionem faciatis*). Dans *vas electionis* (Act. 9^{15}), il y a idée d'excellence plutôt que de choix.

En résumé : *Élire* n'est pas réservé à Dieu; tandis que *élu* et *élection* dans le N. T. ont Dieu pour auteur exclusif. Sauf 1 Tim. 5^{21}, où *élu* signifie peut-être élu à la gloire, *élu* désigne ordinairement (quinze fois) *celui qui a consenti à l'appel divin*, mais avec une idée de faveur et de choix de la part de Dieu; par exception il veut dire *excellent*, *précieux* (Rom. 16^{13}; Luc. 23^{35}; 1 Petr. $2^{4.6}$). Le sens est douteux dans Col. 3^{12}; 2 Joan. 1 et 13. *Élection* signifie toujours *vocation* avec la nuance indiquée ci-dessus. L'objet en est, soit la dignité d'apôtre (Act. 9^{25}), soit la dignité de peuple choisi (Rom. 9^{11}), soit, partout ailleurs, la dignité de chrétien.

NOTE P. — DEUX ÉCOLES D'EXÉGÈSE

Dans l'interprétation de Rom. 8^{28} nous avons suivi saint Jean Chrysostome. Outre qu'il est le commentateur le plus autorisé de saint Paul, son exégèse nous paraît ici la plus logique et la plus conforme à la doctrine générale de l'Apôtre. Mais on n'ignore pas que dans ses dernières années saint Augustin en proposa une autre, à laquelle un certain nombre de théologiens donnèrent leur suffrage. Voici ce que saint Prosper, vers 428, écrivait à l'évêque d'Hippone arrivé presque au terme de sa carrière (parmi les lettres d'Augustin ccxxv, 8, ou bien *P. L.*, XLIV, 953) : « *Illud qualiter diluatur, quæsumus patienter insipientiam nostram ferendo demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et prædestinationem Dei secundum præscientiam receperunt; ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque præviderit, et sub ipso gratiæ adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione præscierit.* » A part l'équivoque du mot *quia*, S. Prosper pose admirablement l'état de la question. S. Augustin dans sa réponse ne conteste pas le fait, il se borne à dire que ses prédécesseurs ne sont pas contraires à sa doctrine, *De prædest. sanctor.* 27 (XLIV, 980) : « Certe si de divinarum Scripturarum tractatoribus qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem hujusce sententiæ, quam nunc solito diligentius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem; hoc est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, et gratis dari cui datur, quia neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; justo autem judicio non dari cui non datur, quia non est iniquitas apud Deum : si hujus ergo sententiæ defensionem ex divinorum eloquiorum nos præcedentibus catholicis tractatoribus promerem; profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, acquiescerent : hoc enim significastis litteris vestris. » S. Augustin ajoute que ses devanciers, avant la naissance du pélagianisme, n'ont pas eu à insister sur la nécessité de la grâce. Il a parfaitement raison; ses prédécesseurs admettent comme lui la nécessité et la gratuité de la grâce; mais ils supposent cette doctrine plus qu'ils ne songent à la prouver. Néanmoins une différence de point de vue existe entre eux et lui et S. Prosper était

bien informé en écrivant que d'après tous les théologiens antérieurs la prescience (πρόγνωσις) est distincte de la prédestination, qu'elle la pré cède et l'éclaire, qu'elle en est la condition.

I. EXÉGÈSE DES PÈRES GRECS.

Nous allons exposer brièvement l'exégèse d'Origène, de Diodore de Tarse, de S. Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de S. Isidore de Péluse, de Sévérien de Gabala, de S. Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret, de Gennade de Constantinople, de Théodore le Moine, de S. Jean Damascène, de Photius, c'est-à-dire de *tous les écrivains grecs connus* qui se sont occupés *ex professo* de notre texte, en dehors des compilateurs.

1. *Origène.* — La traduction de Rufin est trop infidèle pour entrer en ligne de compte, mais Origène avait donné une courte explication de notre texte à propos de Rom. 1[1] et cette explication a été insérée dans la *Philocalie* par S. Grégoire et S. Basile (Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, chap. xxv, p. 227-229). Le trait caractéristique d'Origène c'est de s'appliquer à bien distinguer les actes divins. Avant la justification, la vocation; avant la vocation, la prédestination; avant la prédestination, la prescience. La prescience est un acte de l'entendement par lequel Dieu voit d'avance ce que feront ou ne feront pas les êtres libres : Προενατενίσας ὁ Θεὸς τῷ εἱρμῷ τῶν ἐσομένων, καὶ κατανοήσας ῥοπὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῶνδέ τινων ἐπὶ εὐσέβειαν καὶ ὁρμὴν ἐπὶ ταύτην μετὰ τὴν ῥοπήν... προέγνω αὐτούς, γινώσκων μὲν τὰ ἐνιστάμενα, προγινώσκων δὲ τὰ μέλλοντα· καὶ οὓς οὕτω προέγνω, προώρισεν συμμόρφους ἐσομένους κτλ. La conformité (σύμμορφος) avec le Fils de Dieu est la ressemblance que donne la vertu, en d'autres termes la filiation adoptive [laquelle existe dès ici-bas]. Le propos (πρόθεσις) est bien le propos de Dieu, mais ce *propos* suit la prescience sur laquelle il se fonde : Πάνυ δὲ τὴν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν αἰτίαν παρίστησι τῆς προθέσεως καὶ προγνώσεως κτλ. Le verbe συνεργεῖ est pris au neutre (tout concourt) et non pas à l'actif (Dieu fait tout concourir); mais ce point est secondaire.

2. *Diodore de Tarse,* le second chef de l'école d'Antioche, d'après la *Chaîne* du Vatican (*grec* 762, fol. 118, manque dans Cramer), met aussi la prescience avant la prédestination : Πρῶτον γὰρ ἐφῆ προγινώσκειν τὸν Θεὸν εἶτα προορίζειν. Il est d'avis que le texte de saint Paul serait plus clair si l'on renversait l'ordre des termes : « Ceux qu'il a glorifiés il les a justifiés » etc. : Τίνας τοίνυν ἐνταῦθα ἐδόξασεν ὁ Θεός; οὓς ἐδικαίωσεν. Τίνας δὲ προώρισεν; οὓς προέγνω, τοὺς κατὰ πρόθεσιν κλητοὺς ὄντας, τοῦτ' ἔστιν τοὺς διὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν ἀξίους ὄντας κληθῆναι καὶ συμμορφωθῆναι Χριστῷ. Il arrive donc au même résultat qu'Origène, dont il semble avoir eu connaissance, sauf qu'il entend πρόθεσις du propos de l'homme.

3. Le commentaire de *S. Jean Chrysostome* est admirable de clarté et de logique, *In Roman. hom.* xv, 1-2 (LX, 540-542). C'est Dieu qui est le sujet de συνεργεῖ et qui fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : le traducteur n'aurait donc pas dû maintenir le *cooperantur* de la Vulgate. — Il y a deux catégories d'appelés : ceux qui sont venus parce que leur volonté (πρόθεσις) est bonne (et qui sont de ce fait κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν) et ceux qui n'ont pas voulu venir : Πρόθεσιν ἐνταῦθά φησιν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῷ... ὅτι οὐχ ἡ κλῆσις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλουμένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. La vocation divine en effet ne force personne; tous ont été appelés, mais tous n'ont pas obéi à l'appel. — La *conformité* au

Fils de Dieu est celle que donne la grâce sanctifiante : Ὅπερ γὰρ ὁ Μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνασι κατὰ χάριν. — La glorification a déjà eu lieu ; c'est celle que confère la filiation adoptive : Ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας. — Enfin le but de l'Apôtre est de confirmer l'espérance des chrétiens et de leur montrer par les bienfaits déjà reçus de Dieu dans le passé ceux qu'ils sont en droit d'attendre pour l'avenir : Εἰ τοῖς μέλλουσί τινες διαπιστοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἤδη γεγενημένα ἀγαθὰ οὐδὲν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν· οἷον, τὴν ἄνωθεν τοῦ Θεοῦ πρὸς σὲ φιλίαν, τὴν δικαίωσιν, τὴν δόξαν. Remarquez le ἤδη et le δόξαν qui donnent la vraie note de tout ce commentaire.

4. On n'a de *Théodore de Mopsueste* que d'assez courts fragments (LXVI, 832) : Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἀγαθῶν πρόξενος γίνεται Θεός), quoiqu'il tolère les méchants et ne les prive pas de ses bienfaits. La vocation « selon le propos » est celle qui est librement acceptée par la volonté (πρόθεσις) de l'homme : Τούτων γὰρ ᾔδει καὶ πάλαι ὁ Θεὸς τὴν περὶ αὐτὸν [c'est la leçon du codex Vatic. *grec* 762 ; Cramer, suivi par Migne, lit περὶ αὐτῶν où nous ne voyons pas de sens] πρόθεσιν οἵα τίς ἔσται, ὅθεν αὐτοὺς καὶ ἐκάλεσεν ἐπὶ τῷ τῆς οἰκείας ἀξίως τιμῆσαι προαιρέσεως. Cependant l'homme ne peut rien sans la grâce (*In Rom.* 8[38]) : οὐκ ἔτι τῇ οἰκείᾳ δυνάμει, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ συνεργίᾳ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας. Si le rôle de la grâce prévenante est laissé dans l'ombre, la faute en est peut-être au caractère imparfait de ces fragments.

5. *S. Isidore de Péluse* s'occupe deux fois de notre texte. La première fois, *Epist.* IV, 13 (LXVIII, 1061), il se borne à dire que Dieu n'abandonne jamais les hommes de bonne volonté. Dans le second passage, *Epist.* IV, 51 (LXVIII, 1101), il suit de si près S. Jean Chrysostome qu'il doit l'avoir sous les yeux : Οὐ γὰρ ἡ κλῆσις μόνον (πάντες γὰρ ἐκλήθησαν μὲν, οὐχ ὑπήκουσαν δέ)· ἀλλὰ καὶ πρόθεσις τῶν κεκλημένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. Οὐ γὰρ ἠναγκασμένη γέγονεν ἡ κλῆσις οὐδὲ βεβιασμένη, ἀλλ' ἑκούσιος.

6. Le fougueux adversaire de S. Chrysostome, *Sévérien de Gabala*, ne paraît pas avoir eu d'antipathie pour son exégèse. Les Chaînes ne nous donnent de lui que deux courtes notes, dont l'une montre qu'il avait bien saisi la pensée générale de Paul (l'amour du Père et du Fils pour nous est un signe certain [τεκμήριον] qu'ils achèveront leur œuvre) et dont l'autre fait voir qu'il entendait la *conformité* avec le Fils de Dieu, à laquelle nous sommes prédestinés, de la conformité produite par la grâce sanctifiante (τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος).

7. L'exégèse de *S. Cyrille d'Alexandrie* (LXXIV, 828-829) ne diffère qu'en un point de celle de Chrysostome : πρόθεσις, qui est la même chose que βούλησις, désigne en même temps la volonté de Dieu et la volonté de l'homme (κλητοὶ γεγόνασί τινες κατὰ πρόθεσιν, τήν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν). La notion et le rôle de la prescience sont les mêmes que dans Chrysostome. Tous sont appelés mais tous n'acceptent pas : Οὓς εἰδὼς πόῤῥωθεν ὁποῖοί τινες ἔσονται, ἀφώρισεν εἰς τὸ τῶν μελλόντων μετασχεῖν ἀγαθῶν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, ὥστε διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ἀπολαῦσαι δικαιώσεως. Le bon cardinal Mai, qui a édité le premier les scolies de S. Cyrille, se croit obligé de noter ici : *Observent scholastici prædestinationem post prævisa merita a Cyrillo perspicue traditam*, observation assez inutile, car la doctrine de S. Cyrille n'a à cet égard rien qui tranche sur l'enseignement de ses prédécesseurs : Εἰδὼς ἄνωθεν τοιούτους ἐσομένους αὐτοὺς, ἀνάλογα τῇ περὶ αὐτῶν διαθέσει πόῤῥωθεν αὐτοῖς ηὐτρέπιζεν ἀγαθά. Tout ce commentaire est à lire.

8. *Théodoret*, à son ordinaire, résume avec concision les idées de Chry-

sostome et d'Origène (LXXXII, 141-143) : Οὐ γὰρ ἁπλῶς προώρισεν, ἀλλὰ προγνοὺς προώρισεν... Ὧν προέγνω τὴν πρόθεσιν, τούτους προώρισεν ἄνωθεν· προορίσας δὲ καὶ ἐκάλεσεν· εἶτα καλέσας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐδικαίωσε· δικαιώσας δὲ ἐδόξασεν, υἱοὺς ὀνομάσας, καὶ Πνεύματος ἁγίου δωρησάμενος χάριν. Cette clarté se passe d'explications.

9. *Gennade* (d'après la *Catena* de Cramer, p. 148 et le texte plus correct du codex Vatic. *grec* 762) suit les traces de ses devanciers. Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : πάντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοὺς συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει πρὸς ἀγαθὸν, ἅτε καὶ κατὰ τὴν ἀγαθὴν αὐτῶν πρόθεσιν προσκεκλημένους αὐτούς... La conformité à l'image du Fils c'est la filiation adoptive.

10. Un inconnu, qu'on suppose avoir vécu au VIe siècle et que les *Chaînes* appellent *Théodore le Moine*, accentue encore plus que les autres la vocation selon le *propos* de l'homme (Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς καλεῖ πάντας· οὐ πᾶσι δὲ συνεργεῖ ἀλλὰ τοῖς εὐσεβῆ πρόθεσιν ἔχουσιν) et suit d'ailleurs Chrysostome et Origène. C'est l'Esprit-Saint qui accommode tout au bien des amis de Dieu (τὸ Πνεῦμα συνεργεῖ ὅ ἐστι συμπράττει); la glorification et la conformité à l'image du Fils, terme de la prédestination, ont lieu dès ici-bas par la grâce. Voir, sur ce personnage, Hastings, *Diction. of the Bible, Extra vol.* 1904, p. 519.

11. Si S. Jean Damascène ne diffère pas des autres pour la doctrine, il en diffère beaucoup pour la terminologie. Selon lui, la prescience s'étend à tout, même aux actes libres, la prédestination n'embrasse que les actes nécessaires, *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972) : Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. Et même pour les actes nécessaires la prédestination suit la prescience : Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. Nous ne pouvons rien sans Dieu, mais il dépend de nous de faire le bien ou le mal : Ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει, καὶ αὐτός ἐστι παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας ἀδύνατον ἀγαθὸν θελῆσαι ἢ πρᾶξαι ἡμᾶς. Ἐφ' ἡμῖν δέ ἐστιν ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ, καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ Θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, κτλ.

12. Les brèves scolies de *Photius* parvenues jusqu'à nous (CI, 1244) permettent d'établir que sur ce point il ne s'éloigne pas de ses prédécesseurs. Il explique ainsi la vocation selon le propos : Τουτέστι τοῖς κατὰ γνώμην, κατὰ πρόθεσιν ἀξιωθεῖσι τῆς κλήσεως. A la question : Que dirons-nous à cela? (8[31]) il répond : Ὅτι προώρισεν, ὅτι ἐκάλεσεν, ὅτι ἐδικαίωσεν, ὅτι ἐδόξασεν. Tous ces bienfaits, y compris la glorification, ont déjà été conférés à tous les justes et ils leur sont à tous un garant de la bienveillance de Dieu pour l'avenir : Κἂν γάρ τινες βλάπτειν ἐπιχειρήσωσιν, οὐ βλάψουσιν, ἀλλὰ ὠφελήσουσιν. On voit par là que Photius a très bien saisi la portée de ce passage dans l'argumentation de l'Apôtre.

13-15. Nous jugeons inutile de transcrire les textes des compilateurs *Œcuménius, Théophylacte, Euthymius,* qui ne font qu'emprunter à leurs devanciers et dont l'exégèse n'a rien d'original ni de caractéristique.

16-18. Par contre, il convient de mentionner *S. Cyrille de Jérusalem, S. Basile* et *S. Athanase* qui, tout en n'expliquant pas notre texte *ex professo,* nous montrent comment ils l'entendent. *S. Cyrille, Procatech.* 1 (XXXIII, 333) : Ὁ μὲν Θεὸς δαψιλής ἐστιν εἰς εὐεργεσίαν· περιμένει δὲ ἑκάστου τὴν γνησίαν προαίρεσιν· διὰ τοῦτο ἐπήγαγεν ὁ Ἀπόστολος λέγων· Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Ἡ πρόθεσις γνησία οὖσα κλητόν σε ποιεῖ (sur l'orthodoxie de ces paroles voir la note de Touttée dans Migne). — *S. Basile, Adv. Eunom.* V

(XXIX, 724) : Εἰκὼν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ οἱ τούτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ὅτι οὓς προέγνω κτλ. — *S. Athanase, Epist. ad Serap.* I, 24 et IV, 3 (XXVI, 588 et 641), explique comme saint Basile l'image du Fils en citant Rom. 8[29]. Il s'ensuit que pour l'un comme pour l'autre la conformité à l'image du Fils à laquelle les justes sont prédestinés est reçue dès ici-bas par la collation du Saint-Esprit.

19. On comparera avec intérêt *S. Irénée, Contra hæres.* IV, 39, 4 (VII, 1111) : « Deus autem omnia præsciens, utrisque [bonis et malis] aptas præparavit habitationes » etc. Mais il ne s'agit là que de la prédestination à la gloire *post prævisa merita.*

20. Enfin aux Grecs nous joignons *S. Éphrem*, dont le commentaire existe en arménien (*Comment. in epist. Pauli*, Venise, 1893) : « *Justificavit* per fidem et baptismum, *glorificavit* per dona Spiritus. »

En résumé, malgré quelques divergences de détail, tous les écrivains grecs dont il est possible de connaître la pensée s'accordent sur l'explication de notre texte dans les points suivants :

A) Tous font dépendre la prédestination de la prescience, en ce sens que Dieu prédestine à la grâce et à la vocation ceux-là seulement qu'il prévoit devoir correspondre à la grâce et à la vocation.

B) Tous, autant qu'on en peut juger, entendent la prédestination et la glorification, dont parle saint Paul en cet endroit, de la prédestination à la grâce efficace de la vocation et de la glorification qui a lieu dès cette vie par la grâce sanctifiante ou — ce qui est la même chose pour eux — par « la conformité à l'image du Fils de Dieu ».

C) Conséquemment dans la phrase : Τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, les deux membres ont la même *extension;* le second *ne restreint pas* le premier, mais *l'explique;* en d'autres termes, tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos et les bienfaits énumérés leur sont communs à tous. Dès lors la divergence sur le sens de πρόθεσις et sur le sujet de συνεργεῖ — lequel peut être soit Θεός soit πάντα — est accidentelle et sans grande portée.

D) Ce qu'il y a de plus louable dans l'exégèse des Grecs, c'est d'avoir bien marqué le but de l'Apôtre qui est de donner à *tous* les justes un sujet d'espérance en leur montrant par les bienfaits passés que Dieu est avec eux, qu'il les protège et qu'il ne les abandonnera que s'ils s'abandonnent eux-mêmes.

Nous croyons devoir transcrire ici une sage remarque de Tolet, qui tout en acceptant pour Rom. 8[28] l'exégèse de saint Augustin, sous prétexte qu'en fait tout ne coopère pas au bien de tous ceux qui aiment actuellement Dieu, soutient la parfaite orthodoxie de l'opinion contraire : « An tamen aliquid sit ex parte hominis quod sit vel causa vel motivum vel aliquid cooperans ad propositum hoc, ut sentiunt Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus et reliqui citati, an vero sit ex pura et sola gratia Dei, nullo non solum merito (nam hoc certum est non esse in homine) sed nec ut causa vel motivum quod prævisum a Deo cooperatum sit ad hanc voluntatem Dei absolutam, ut vult Augustinus, nec Paulus significat nec est nostri instituti discutere. Hoc solum adnotare velim : quamvis aliquam causam affirmemus ex parte hominis propter quam hos Deus ad fidem et gratiam vocare voluerit et proposuerit non autem illos, non tamen propterea tolli rationem gratiæ divinæ : huic enim opponitur meritum quod ex justitia est. Qui autem ponunt causam ex parte hominis, si non affirmant esse meritum et justitiam sed divinum

beneplacitum, qui ex ea causa voluit et proposuit vocare, non propterea sequitur eos negare rationem gratiæ. Longe enim differunt meritum et causa sine qua non, quando causa hæc est voluntaria ex parte dantis et vocantis Dei, quia sic ei placuit : non enim desinit esse beneficium et gratia quando aliquis donat pecunias manum porrigenti quia manum porrigit. »

II. EXÉGÈSE DES PÈRES LATINS.

Antérieurement à saint Augustin, nous n'avons que les commentaires de l'Ambrosiaster et de Pélage, avec la traduction ou plutôt le remaniement par Rufin du commentaire d'Origène. Mais la pensée de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme nous est connue par leurs œuvres.

1. L'*Ambrosiaster*, comme les Grecs, semble entendre le *propositum* du propos de l'homme (XVII, 127-128) : « Hi secundum propositum vocantur, quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos : ut antequam crederent scirentur. » Et un peu plus haut : *Propositum cordis eorum sciens Deus*, etc. — Il se distingue des Grecs en ce qu'il prend pour terme de l'élection et de la prédestination la gloire éternelle : « Istos quos præscivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda... Ideo prædestinantur in futurum sæculum, ut similes fiant Filio Dei. » Mais, plus encore que les Grecs, il subordonne la prédestination à la prescience : Quos præscivit Deus aptos sibi, hi credentes permanent, quia aliter fieri non potest, nisi quos præscivit Deus, ipsos et justificavit : ac per hoc et magnificavit illos, ut similes fiant Filio Dei. De ceteris quos non præscivit Deus, non est illi cura in hac gratia, quia non præscivit illos futuros idoneos. »

2. *Pélage* (XXX, 684-685), dont le commentaire a dû être retouché, établit une identité suspecte entre la prescience et la prédestination : « Prædestinare idem est quod præscire. » Malgré cette singularité, son explication se rapproche peut-être plus d'Augustin que des Pères Grecs : « Secundum quod proposuit sola fide salvare, quos præsciverat credituros; et quos gratis vocavit ad salutem, multo magis glorificabit ad salutem operantes. » Il entend donc la glorification de la gloire céleste et le *propositum*, ce semble, du propos de Dieu. Mais il reste fidèle à l'exégèse commune quand il met à la base la prescience : « Quos prævidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria... Quos præscivit credituros hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. »

3. Le remaniement d'Origène par *Rufin* est assez obscur. Ce qui prouve l'infidélité du traducteur c'est qu'il est impossible de reconnaître, sous le texte de Rufin, le long passage d'Origène analysé plus haut. L'explication de Rom. 8^{28-30} se lit au livre v, nos 7 et 8. Le lecteur est laissé libre d'entendre le *secundum propositum* de la volonté de l'homme ou de la volonté de Dieu. La glorification dont parle l'Apôtre a lieu, au moins partiellement, dès cette vie. La prescience est une connaissance approbative qui précède et dirige la prédestination. On peut distinguer deux vocations : celle qui est suivi d'effet et celle qui ne l'est point par la faute de l'homme. Tout cela est assez dans l'esprit de l'exégèse origéniste, mais se trouve mêlé à une foule d'idées confuses.

4. *S. Hilaire*, *In Psalm.* LXIV, n° 5, sur ce texte : *Multi vocati sed pauci electi*, dit (IX, 415) : « Itaque non res indiscreti judicii est electio, sed

ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. »

5. *S. Ambroise, De fide*, v, 83, sur Rom. 8^{29} (XVI, 665) : « Apostolus ait : *Quos præscivit et prædestinavit*, non enim ante prædestinavit quam præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit. »

6. *S. Jérôme, Epist.* 120 *ad Hedibiam*, x (XXII, 1000) : « Non salvat [Deus] irrationabiliter, et absque judicii veritate, sed causis præcedentibus; quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt. »

On voit que le point de vue des Pères latins diffère de celui des Pères grecs. Ceux-ci s'occupent de la vocation efficace à la foi et à la justice, ceux-là parlent de la prédestination à la gloire; mais, pour les uns comme pour les autres, la prescience dirige l'action de Dieu.

III. SAINT AUGUSTIN.

En 394, *S. Augustin* interprète ainsi Rom. 8^{28-30}, *Expos. quarumdam propos. ex epist. ad Rom.*, prop. LV (XXXV, 2076) : « Propositum autem Dei accipiendum est, non ipsorum... Non enim omnes qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt : hoc enim propositum ad præscientiam et ad prædestinationem Dei pertinet; nec prædestinavit aliquem, nisi quem præscivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint : nemo autem venit qui vocatus non fuerit. » Dans ce passage, saint Augustin ne s'éloigne pas de l'exégèse commune. S'il distingue deux catégories d'appelés, conformément à la parabole évangélique des invités, plusieurs Pères l'avaient fait avant lui. Origène, S. Cyrille d'Alexandrie, Pélage lui-même, ce semble, entendent comme lui le *propositum* (πρόθεσις) du propos de Dieu. Or, ajoute-t-il, ce propos de Dieu qui s'exerce dans la vocation, c'est-à-dire dans l'ordre d'exécution, se rapporte à la prescience et à la prédestination, c'est-à-dire à l'ordre d'intention. Tout cela est fort correct et Augustin, dans ses *Rétractations* (I, 23), n'y trouve rien à reprendre. Malheureusement, ainsi qu'on le voit par les questions suivantes et qu'il l'avoue lui-même à plusieurs reprises, il entendait alors d'une manière erronée le pouvoir que nous avons de répondre à l'appel divin. Non seulement il pensait que nous sommes libres de croire ou de ne pas croire — ce qu'il a toujours admis — mais que la foi est de nous tandis que les œuvres sont de Dieu — ce qui est totalement inadmissible. Il dit par exemple, LX (XXXV, 2079) : « Non elegit Deus opera cujusquam in præscientia, quæ ipse daturus est; sed fidem elegit in præscientia; ut quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam æternam consequeretur... Quod ergo credimus, nostrum est : quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum. » De même, *Propos.* LXI (*Ibid.*) : « Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. » Cette distinction entre la foi qui serait de nous et les œuvres qui seraient de Dieu, distinction qu'il blâmera plus tard avec raison chez les hérétiques, est d'autant plus étonnante chez lui qu'elle contredit formellement un texte de saint Paul (Eph. 2^{8}) et qu'elle n'a aucun fondement dans l'exégèse des autres Pères. Aussi saint Augustin ne manque pas de la rétracter et de lui substituer la formule catholique, *Retract.* I, 23 (XXXII, 621-622) : « Utrumque nostrum est prop-

ter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est... Utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum quia non fit nisi volentibus nobis. » Voir surtout *De prædestin. sanctorum*, III-V, n° 7-10 (XLIV, 964-968) où il fait brièvement l'historique de son changement d'opinion, affirme qu'il est dû à ces paroles de l'Apôtre : *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* et ajoute : « Mihi Deus... revelavit. » L'illustre docteur prouve avec une merveilleuse lucidité que la foi est un don de Dieu, que la grâce n'est pas une dette, sinon elle cesserait d'être une grâce, que la grâce prévient toujours l'homme et précède par conséquent les premiers commencements de la foi, car un acte libre quelconque est impossible sans la pieuse pensée qui ne dépend pas de nous mais de Dieu seul. Cependant son exégèse ne suit pas le progrès de sa théologie. De plus en plus il emploie les textes de saint Paul indépendamment de leur contexte et ne les considère que sous l'aspect favorable à sa thèse. Il imagine pour les justes deux sortes de vocation : une qui est selon le propos de Dieu, pour les prédestinés à la gloire, et l'autre qui n'est pas selon le propos de Dieu, pour ceux qui ne doivent pas persévérer, *De corrept. et gratia*, 23 (XLIV, 929) : « Illi enim [qui secundum propositum vocati sunt] permanent usque in finem; et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse cœperunt. » *De Prædest. sanctor.* 32 (XLIV, 983) : « Ait *Ipsis autem vocatis*, ut illos ostenderet non vocatos : sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos ante præscivit et prædestinavit conformes imaginis Filii sui. »

En même temps il se désintéressait de plus en plus de la prescience et semblait même quelquefois la confondre avec la prédestination, *De dono persever.* 47 (XLV, 1022) : « Hæc dona Dei, quæ dantur electis secundum Dei propositum vocatis, in quibus donis est et incipere credere, et in fide usque ad vitæ hujus terminum perseverare... si nulla est prædestinatio quam defendimus, non præsciuntur a Deo : præsciuntur autem; hæc est igitur prædestinatio quam defendimus. Unde aliquando eadem prædestinatio significatur etiam nomine præscientiæ. » Cf. *De prædest. sanctor.* 34 (XLIV, 985-986) : « Quod profecto si propterea dictum est, quia præscivit Deus credituros, non quia facturus erat ipse credentes; contra istam præscientiam loquitur Filius dicens : *Non vos me elegistis, sed ego vos elegi*; cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prædestinatione, in qua Deus sua futura facta præscivit. »

K. Kolb, *Menschliche Freiheit und Göttliches Vorherwissen nach Augustin*, Fribourg-en B. 1908, trouve que la prédestination telle que l'entend saint Augustin dans sa seconde manière est inconciliable avec le libre arbitre. Morard O. P., rendant compte de ce livre dans la *Revue Thomiste* (1909, p. 340), reconnaît que la doctrine de saint Augustin n'est « ni thomiste ni moliniste », mais il nie « qu'elle se rapproche plutôt du molinisme ». Elle se tiendrait dans un juste milieu difficile à définir. En réalité elle varie d'un ouvrage à l'autre et ces variations n'eurent pour terme que la mort du grand docteur.

TROISIÈME SECTION

Le scandale de la réprobation des Juifs.

Le problème. — Au moment où le développement dogmatique semble épuisé et où l'on n'attend plus que la conclusion morale, une objection angoissante, implacable, se dresse devant l'Apôtre qui ne peut s'empêcher de l'aborder de front. Il est avéré maintenant que la masse des Juifs, résistant aux invitations du Maître, déjouant les efforts des Douze et de Paul lui-même, restera en dehors de l'Église où les Gentils affluent de toutes parts. Contraste affligeant et inexplicable énigme! N'est-ce pas le renversement de toutes les prophéties et un démenti donné par les faits aux promesses divines? Cent fois Jéhovah s'était proclamé le libérateur et le sauveur de son peuple; le Messie devait être en première ligne le rédempteur des Juifs; Sion était marquée d'avance comme centre de la théocratie messianique et comme trait d'union des nations infidèles. Or, non seulement les Gentils entrent dans l'Église sans passer par la Synagogue, mais ils y entrent presque seuls, tandis que les Juifs, dont les droits semblaient prépondérants, sinon exclusifs, s'en trouvent bannis.

Tel est le problème dont l'examen remplit trois chapitres (IX-XI) d'une obscurité proverbiale. La difficulté tient principalement à deux causes : l'habitude bien connue de saint Paul d'isoler les divers aspects d'une question, de s'y cantonner pour un temps, d'en scruter les recoins les plus ténébreux, sans s'inquiéter des malentendus possibles, des fausses interprétations probables; ensuite la multiplicité inouïe des citations bibliques qui rompent à toute minute le fil de l'argumentation, jettent dans l'esprit du lecteur des idées partiellement étrangères à la thèse et forment un conglomérat hétérogène de textes dont il est indispensable d'analyser le sens littéral avant d'en fixer l'application particulière. Il n'est peut-être pas dans l'Écriture de page où il fût plus dangereux de perdre de vue la pensée d'ensemble en exagérant la portée des détails. Voyons d'abord quel est le point précis de la question. Ce n'est pas : « Pourquoi tel homme est-il prédestiné à la gloire et tel autre

voué à la damnation? » ni : « Pourquoi, de fait, tel homme est-il sauvé et tel autre réprouvé? » ni même : « Pourquoi tel homme, de préférence à tel autre, est-il appelé à la foi? » L'objet de Paul est concret et son but tout pratique. Il veut lever le scandale causé par l'infidélité des Juifs et répondre à cette demande : « Pourquoi le peuple de Dieu, héritier-né des bénédictions et des promesses messianiques, a-t-il répudié l'Évangile, seul moyen de salut? » Nous donnerons une idée générale de la réponse en disant que, des trois chapitres consacrés à la question, le premier venge la justice et la fidélité de Dieu sans entrer dans le vif du problème, le second en explique le pourquoi de la part de l'homme, le troisième en expose la raison providentielle[1].

I. DIEU FIDÈLE ET JUSTE DANS LA RÉPROBATION DES JUIFS.

Prérogatives du peuple élu. — Paul ne conteste aucune des prérogatives des Hébreux. Israélites, ils portent le nom de l'un des plus grands favoris de Jéhovah; ils jouissent de l'adoption divine et sont, collectivement et comme nation, fils de Dieu; à eux fut manifestée la *gloire*, la *schechîna*, cet éclat surnaturel dont l'arche et le temple étaient parfois enveloppés; à eux appartiennent les alliances, contractées en de solennelles circonstances entre Dieu et le peuple; à eux la Thora, établie par les anges et promulguée par Moïse au milieu des foudres du Sinaï; à eux le culte légitime, le seul digne de Dieu et le seul agréé de lui; à eux les promesses messianiques, allant sans interruption d'Abraham au dernier des prophètes; à eux les patriarches, l'égide et l'orgueil d'Israël; enfin par-dessus tout, à eux le Christ, né de la lignée d'Abraham et du sang de David selon

1. Beyschlag, *Die paulin. Theodicee, Röm.*, 9-11, Gotha, 1881 et Gore, *The Argument of Romans* IX-XI (dans *Studia biblica et eccles.*, t. III, p. 37-45), Oxford, 1891, mettent bien en relief l'état de la question, avec la nécessité d'étudier tout le contexte. Mais le premier restreint trop, selon nous, le problème : il s'agirait uniquement de peuples et non d'individus, de privilèges temporels et non de faveurs spirituelles, de décisions divines dans le temps non de décrets *ab æterno*. L'étude de J. Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1894, n'est qu'une apologie de l'exégèse de Luther.

la chair, lui qui est en même temps le Dieu souverain des siècles[1]. Ces neuf privilèges, si glorieux par les souvenirs qu'ils évoquent, si navrants par les contrastes qu'ils suggèrent, tombent l'un après l'autre comme un cri de douleur toujours plus aigu du cœur déchiré de l'Apôtre qui désirerait être anathème pour ses frères et payer leur salut de sa vie et de son bonheur[2]. Et cette longue énumération, d'une gradation si savante et d'un effet si poignant, rend plus intense l'intérêt du problème et plus troublant le paradoxe du rejet des Juifs. Les Gentils qui ne sont rien à Dieu et à qui Dieu n'est rien sont appelés à la foi, tandis que la nation sainte, la race sacerdotale, la maison de Jéhovah en est exclue! Les héritiers naturels sont déshérités, les enfants légitimes supplantés par des intrus, les promesses semblent oubliées, les pactes violés. Comment concilier tout cela avec la fidélité et la justice divines?

Le véritable Israël. — Parlons d'abord de la fidélité. Les prétentions des Juifs reposent sur un malentendu. S'ils invoquent le nom d'Abraham comme un palladium qui doit les mettre à l'abri de tout mal, s'ils regardent le sang d'Israël comme une sorte de sacrement qui doit les sauver *ex opere operato* sans égard aux dispositions personnelles, leur erreur est complète et inexcusable. C'est méconnaître le sens et la portée des engagements divins. Il y a l'Israël selon la chair et il y a l'Israël de Dieu : au premier rien n'est dû, au second appartient la promesse. Il y a de même la postérité charnelle d'Abraham et il

---

1. Rom. 9^{4-5} : οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται·

ὧν ἡ υἱοθεσία (la filiation adoptive),
καὶ ἡ δόξα (l'éclat surnaturel),
καὶ αἱ διαθῆκαι (les alliances réitérées),
καὶ ἡ νομοθεσία (la législation mosaïque),
καὶ ἡ λατρεία (l'ensemble du culte révélé),
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι (les promesses messianiques),
ὧν οἱ πατέρες (les patriarches),
καὶ ἐξ ὧν Χριστός κτλ.

Ce dernier texte, magnifique témoignage a la divinité de Jésus-Christ, sera étudié dans la seconde partie de cet ouvrage. — Dans la version latine. quelques-uns des neuf titres — en particulier *obsequium*, qui rend peu exactement λατρεία — sont assez indistincts.

2. Rom. 9^3 : Ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.

y a sa postérité spirituelle; seule, cette dernière hérite des bénédictions : « Tous ceux qui portent le nom d'Israël ne sont pas Israël, et tous ceux qui descendent d'Abraham ne sont pas enfants d'Abraham [1]. » L'histoire sainte fournit la preuve évidente de ce double fait. Entre tous les enfatns d'Abraham, Isaac seul, le fils du miracle, le fils de la promesse, hérite des bénédictions promises à la lignée d'Abraham : Ismaël et les fils de Céthura n'y ont point de part. La qualité d'enfant d'Abraham n'est donc rien par elle-même et c'est un abus de s'en prévaloir contre Dieu qui reste le maître de ses dons et de ses bienfaits. Il en est exactement de même pour Isaac. Une nouvelle sélection se fait entre ses enfants et ici la liberté de Dieu éclate davantage. Les mêmes circonstances extérieures accompagnent la conception et la naissance des deux jumeaux. La seule différence serait en faveur d'Ésaü qui voit le premier la lumière. Cependant l'élection de Dieu, indépendante de tout droit acquis et de toute considération humaine, se porte sur Jacob. « Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait quoi que ce soit de bien ou de mal, afin que le propos de Dieu qui est selon l'élection subsistât, [propos dérivant] non des œuvres mais de celui qui appelle, il fut dit à leur mère : L'aîné servira le plus jeune, de même qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü [2]. »

---

1. Rom. 9^{6-7}.
2. 9^{11-13} : Μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι· καθὼς γέγραπται· τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα. Il y a plusieurs remarques à faire sur ce difficile passage. — 1. Les mots latins *secundum electionem propositum Dei* doivent s'entendre *per modum unius* « le propos qui est selon l'élection » (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις), qui ne dépend que du libre choix. — 2. Pareillement les mots *non ex operibus sed ex vocante* se rapportent non à ce qui suit mais à ce qui précède et devraient entrer dans la parenthèse de la Vulgate. — 3. Les mots *sicut scriptum est* (καθὼς γέγραπται) sont mal à propos rapprochés de *dictum est ei* et complétés par *quum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali :* ce qui donne un sens faux et contraire à l'affirmation de l'Apôtre. Les paroles de Malachie, auxquelles saint Paul se refère, ne furent pas écrites *avant,* mais *après* les mérites et les démérites des deux frères. Le *sicut* n'indique point une identité de situation mais une similitude dans les conclusions que Paul tire des deux textes. — 4. Enfin il est inutile d'adoucir le *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* ainsi que certains théologiens se croient obligés de le faire, comme si la *haine* devait s'entendre d'un *moindre amour*. Ces théologiens

Jacob et Ésaü. — Puisque l'Apôtre bâtit son argumentation sur des textes scripturaires, il faut croire qu'il ne les détourne pas de leur vrai sens. Remontons donc aux deux endroits cités. Il fut dit à Rébecca :

Il y a dans ton sein deux nations
Et deux peuples sortiront de ton ventre;
Un des peuples dominera l'autre
Et l'aîné servira le plus jeune [1].

Il n'est point ici question d'Ésaü et de Jacob en tant qu'individus. Ils apparaissent comme chefs de race et sont identifiés, suivant l'usage biblique, avec leur descendance qui forme avec eux une même personne morale. Ésaü lui-même ne fut jamais le serviteur de Jacob; il ne le fut que comme père des Iduméens et dans la personne de ses enfants. Dans le texte de Malachie il est encore plus clairement question de peuples et non d'individus : « Je vous ai aimés, dit le Seigneur. Vous dites : Comment nous avez-vous aimés? — Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob? dit le Seigneur. Cependant j'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü et j'ai voué ses montagnes à la dévastation et son héritage aux fauves du désert. Si Édom vient à dire : Nous sommes perdus mais nous relèverons nos ruines; ils bâtiront, dit le Seigneur, et moi je détruirai; et on les appellera la nation impie, le peuple contre lequel Jéhovah est irrité à jamais [2]. » Ces deux textes ont cela de commun qu'ils visent des nations et non des personnes, mais d'ailleurs les deux cas diffèrent du tout au tout. Avant l'existence des deux peuples et la naissance de leurs chefs, indépendamment de tout mérite acquis ou prévu, Dieu destine aux Israélites, de préférence aux Iduméens, l'honneur et la faveur d'être les dépositaires des espérances messianiques et les héritiers des promesses. De ce privilège découlaient des prérogatives temporelles et spirituelles, avec une providence spéciale qui garantissait Israël de la ruine. Les Israélites n'étaient pas pour cela assurés du salut, ni préservés

ne réfléchissent pas que l'amour pour Jacob coupable est de la part de Dieu un amour de miséricorde, et la haine pour Ésaü pécheur la juste haine dont Dieu poursuit le péché.

1. Gen. 25²³. — 2. Mal. 1¹⁻³.

de l'infidélité, mais ils avaient, comme membres du peuple élu, un avantage sur les autres et ils le devaient non à leurs mérites ni à ceux de leurs pères, mais au libre choix de Dieu. Malachie nous transporte à un autre point de l'histoire des deux peuples frères. Irrité contre leurs crimes, Dieu suscite Nabuchodonosor pour les châtier ensemble; mais tandis qu'Édom, comme nation, disparaît de la face du monde, Israël, comme nation, survit. Est-ce une faveur purement temporelle ? En soi, oui; dans sa cause et dans ses effets, non. Israël est épargné, tout coupable qu'il est, parce qu'il porte l'espérance du monde. En résumé, avant tout mérite, Dieu choisit Israël de préférence à Édom; après leur commun démérite, il pardonne à Israël de préférence à Édom. Conclusion : En l'absence de tout mérite, Dieu est maître de ses préférences; à égalité de démérites, Dieu est maître de ses miséricordes. Ces textes, comme on le voit, prouvent bien l'indépendance de Dieu dans la distribution de ses grâces, mais n'ont aucun rapport direct avec le salut éternel de Jacob ou la damnation d'Ésaü, moins encore avec la prédestination ou la réprobation de l'homme en général. Si certains théologiens y avaient réfléchi ils se seraient épargné bien des théories oiseuses.

La fidélité de Dieu se trouve ainsi vengée. Dieu a tenu tous ses engagements dans la mesure où il les avait pris; car il ne s'était jamais lié envers chacun des individus. Il a haï Édom, parce qu'Édom était digne de haine; il a aimé Israël et continue à l'aimer encore, quoique Israël soit indigne d'amour; mais cela n'a pas empêché beaucoup d'Israélites de n'avoir point de part à ces faveurs spéciales. Dieu serait-il injuste à leur égard? On voit que la pensée de l'Apôtre prend un autre pli : il s'agissait des nations; il va être question des personnes.

Dieu, Moïse et Pharaon. — Ici comme là, Dieu conserve son indépendance. Il accorde ses grâces quand il veut et comme il veut. L'exemple de Moïse et de Pharaon le montre à deux points de vue différents. Moïse réclame une faveur à laquelle nul homme n'a droit : voir la face de Dieu. Dieu la lui refuse tout en lui en accordant une autre qu'il ne demandait pas. Au pauvre qui tend la main le riche fait l'aumône qu'il veut ou même n'en fait aucune : la justice ne l'oblige à rien. Dans le

cas d'une faveur absolument gratuite où ne peut entrer aucun mérite antécédent — comme dans l'exemple admirablement choisi par saint Paul — cette conclusion s'impose par son évidence : *Non est volentis neque currentis sed miserentis est Dei.* Qu'on ne traduise pas avec un certain nombre de Pères trop soucieux de sauvegarder la liberté de l'homme : « Il *ne suffit pas* de vouloir et de courir, il faut que Dieu fasse miséricorde » ; ni même : « Rien ne sert de vouloir et de courir *si* Dieu ne fait miséricorde. » La seule traduction légitime et conforme au contexte est celle que suggère saint Augustin : « Rien ne sert de vouloir et de courir, *tout* dépend du Dieu des miséricordes. » Une grâce purement gratuite, telle que celle où aspirait Moïse, ne peut être subordonnée à l'action de l'homme ni conditionnée par elle.

L'endurcissement de Pharaon prouve au fond la même chose, car la grâce *efficace* de la conversion est une grâce purement gratuite. L'endurcissement de l'homme peut être considéré comme un châtiment de Dieu qui retire peu à peu ses secours en punition des fautes précédentes : c'est ainsi que l'Apôtre a expliqué l'aveuglement des païens au commencement de sa lettre. Mais, pour ce qui regarde Pharaon, l'Écriture nous représente son endurcissement comme un effet de la patience et de la longanimité de Dieu. Dieu l'endurcit en multipliant les miracles qui devraient le toucher et, comme les Juifs contemporains du Christ, l'aveugle à force de lumière. Origène a très justement observé que Pharaon commence à s'amollir sous la main de Dieu qui le frappe et qu'il s'endurcit de nouveau quand Dieu semble temporiser. En tout cas, ainsi que le remarquent plusieurs Pères à la suite d'Origène, Dieu n'endurcit que l'homme déjà dur par sa propre faute et il ne l'endurcit que pour une fin digne de sa justice et de sa sagesse. Aussi l'endurcissement est-il attribué tantôt à l'homme qui en est l'auteur véritable par ses résistances volontaires, tantôt à Dieu qui en est la cause occasionnelle par trop de bénignité ou qui le permet par une juste vengeance, tout en le subordonnant à une fin plus haute : « Je t'ai suscité, est-il dit à Pharaon, précisément pour montrer en toi ma puissance et pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre. » Le mot grec signifiant

« exciter » et « susciter » il faut adopter la seconde acception, seule conforme au sens de l'original, mais il convient de laisser à la particule « pour » (ὅπως) sa valeur naturelle. Il y a de la part de Dieu plus qu'une simple permission; il y a intention et finalité. L'acte d'un général qui abandonne à l'ennemi une armée rebelle ou celui d'un médecin qui se désintéresse d'un malade récalcitrant n'est pas une permission pure : c'est un châtiment ou une vengeance. Souvenons-nous toutefois que Dieu ne saurait vouloir directement le mal; il ne le sanctionne que pour le corriger ou pour l'ordonner au bien. Ses desseins sont impénétrables : « Il fait miséricorde à qui il veut », car il n'est point de volonté qu'il ne pût fléchir par sa grâce et « il endurcit qui il veut » en le laissant persévérer et s'ancrer dans son endurcissement pour des raisons dont il ne doit compte à personne.

Cette maxime, prise en elle-même, prête aux malentendus. Paul prévoit qu'un lecteur mal disposé formulera cette objection : « Pourquoi Dieu se plaint-il encore, car qui résiste à sa volonté? » L'objection est absurde puisqu'elle laisse supposer soit que Dieu veut le péché, soit qu'il se plaint sans raison du pécheur. Saint Paul n'y répond pas directement; il se contente de reproduire la réponse des auteurs inspirés en pareille occurrence : « O homme, qui es-tu pour t'opposer à Dieu? L'œuvre dit-elle à son ouvrier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Est-ce que le potier n'a pas pouvoir sur l'argile pour former de la même masse soit un vase d'honneur soit un vase d'ignominie[1]? » C'est assez pour fermer la bouche aux contradicteurs. L'homme n'a jamais le droit d'intenter un procès à Dieu, ni de lui demander compte de ses actes et de ses desseins. La créature n'a rien à reprocher au Créateur, pas plus que l'œuvre à l'artisan. Il est probable que l'Apôtre n'a pas autre chose en vue : la plupart des Pères l'ont ainsi compris et les textes allégués témoignent dans le même sens. Le point précis de la comparaison sera donc l'attitude que doit garder l'œuvre envers son ouvrier, la créature devant son Créateur. Paul ne dit pas : « Dieu *se comporte* à l'égard des créatures libres comme l'ouvrier à l'é-

---

1. Rom. 9^{20-21}. Voir, ci-après, la note Q, p. 362-364.

gard de la matière inerte » : il détruirait ainsi sa propre argumentation et ôterait à Dieu tout droit de se plaindre, puisqu'on n'a jamais vu un ouvrier de bon sens reprocher à l'ustensile fabriqué par lui de n'être pas meilleur. Paul ne dit pas davantage : « Dieu *pourrait* se comporter à l'égard de l'homme comme l'artisan à l'égard de son œuvre », car il fortifierait l'objection de l'adversaire au lieu de l'écarter ou d'y répondre et il est d'ailleurs manifeste que la conduite de l'ouvrier ne peut pas mesurer celle de Dieu. Paul dit : « Dieu traiterait-il sa créature comme le potier façonne l'argile, la créature n'aurait pas le droit d'élever la voix contre lui », car l'œuvre, en tant qu'œuvre, n'a aucun droit contre l'ouvrier. Que si l'on veut pousser plus loin la similitude et voir dans le potier façonnant des vases pour divers usages l'image de Dieu façonnant à son gré les cœurs et les destinées des hommes, on ne le fera qu'à ses risques et périls, sans la garantie de l'Apôtre. En tout cas, sous peine de travestir la pensée de Paul, il ne faudra jamais oublier les différences qui existent soit du côté de l'ouvrier soit du côté de l'œuvre :

1. Différences du côté de l'ouvrier. L'homme est capable de caprice, d'arbitraire, de folie, d'injustice : Dieu ne l'est pas et, s'il peut tout, il ne peut rien contre sa sagesse. L'homme, s'il n'a perdu le sens, ne s'irrite point contre l'œuvre de ses mains, car il la modèle à son gré sans coopération comme sans résistance de la part de l'œuvre : au contraire la colère de Dieu éclate avec justice et raison contre le pécheur, qui frustre ses vœux et ne correspond pas à ses grâces.

2. Différence du côté de l'œuvre. Une volonté libre ne saurait être assimilée à une matière inanimée; et Dieu ne manipule point la liberté comme le potier pétrit l'argile. Si l'on veut à tout prix étendre jusque-là la comparaison, l'on devra du moins observer que la masse commune dont l'artisan tire ses ouvrages est bonne ou indifférente et ne peut pas servir d'emblème à la masse du genre humain corrompue par le péché d'origine : idée d'ailleurs complètement étrangère au contexte.

NOTE Q. — L'ALLÉGORIE DU POTIER

I. PORTÉE DE L'OBJECTION.

La première condition d'une saine théologie est une exégèse exacte. Mettons-nous donc en face du texte pour en apprécier la portée :

Objection	9^{19} : Ἐρεῖς μοι οὖν· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;
Fin de non-recevoir	$9^{20\cdot 21}$: Ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;
Réponse indirecte	$9^{22\cdot 24}$: Εἰ δὲ θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπωλείαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν;

L'objection placée dans la bouche d'un contradicteur vise évidemment l'assertion du verset précédent : « Cujus vult miseretur et quem vult indurat. » Elle est moins contre le raisonnement de l'Apôtre que contre la conduite de Dieu qui, d'une part, fait des reproches aux pécheurs, de l'autre, tient dans ses mains le cœur des hommes, comme l'Écriture en témoigne souvent. Pourquoi donc se plaint-il *encore* (ἔτι, adhuc), « les choses étant ainsi »? La question τίς ἀνθέστηκεν; (aoriste d'habitude, bien rendu par le présent *resistit*) porte en elle-même sa réponse négative : personne. De là, la force de l'objection et la difficulté de concilier ces deux choses en apparence contradictoires.

Certains théologiens achèvent d'embrouiller un sujet assez obscur par lui-même en confondant, sans y songer, les vases d'ignominie avec les vases de colère et les vases d'honneur avec les vases de miséricorde et en cherchant dans les uns le symbole des élus, dans les autres celui des réprouvés. Peu de confusions exégétiques ont engendré plus d'inutiles disputes. Les vases d'honneur et d'ignominie de la seconde Épître à Timothée ($2^{20\text{-}21}$) sont respectivement les vases d'or ou d'argent et les vases de bois ou d'argile qu'exige le service d'une grande maison : tous ont leur prix, quoique inégal; et tous ont leur usage, quoique différent. Les vases de colère de l'Épître aux Romains, ce n'est pas Dieu qui les fait; « il les supporte avec longanimité ». S'il est dit qu'ils sont « préparés pour la perdition », il n'est dit nulle part que Dieu les y prépare; et nous savons au contraire que Dieu peut, d'un vase de colère, faire un vase de miséricorde.

II. FIN DE NON-RECEVOIR.

Les versets 20-21 ne contiennent pas la solution de la difficulté; ils contestent seulement à l'homme le droit d'élever des objections contre

la manière d'agir de Dieu, alors même qu'elle serait incompréhensible. La particule μενοῦνγε, non traduite par la Vulgate, a une saveur ironique qu'on rendrait assez bien par : ah oui! Les mots *homme* et *Dieu*, mis aux deux extrémités de la phrase, font ressortir l'opposition et accentuent l'ironie. Le néant devant l'infini n'a qu'à se taire.

La seconde question le montre mieux encore, car il est absurde que l'œuvre s'insurge contre son auteur. Paul a certainement devant l'esprit un des passages suivants d'Isaïe, $45^{9 \cdot 10}$; Μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ· τί ποιεῖς;... Μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό; 29^{16} : Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό· οὐ σύ με ἔπλασας; ἢ τὸ ποίημα· οὐ συνετῶς με ἐποίησας; Ces passages sont le meilleur commentaire de notre texte. La seule réponse qu'ils suggèrent est celle-ci : Non, l'œuvre ne parle pas de la sorte à l'ouvrier.

La troisième question est amenée par la mention accidentelle du potier, auquel Dieu est comparé assez souvent dans l'Écriture, Is. $45^{8 \cdot 9}$; 29^{16}; 64^{8}; Jer. 18^{6}; Eccli. 36 $(33)^{12 \cdot 13}$; Sap. 15^{7}. Elle est distincte de la précédente et n'en est pas la simple explication comme le pourrait faire croire la traduction de la Vulgate *annon* (au lieu de *aut non :* ἢ οὐκ ἔχει). Elle contient le motif pour lequel l'œuvre ne peut rien reprocher à l'ouvrier, car l'ouvrier ne doit rien à l'œuvre et l'œuvre doit tout à l'ouvrier. Ici Paul doit avoir en vue ce passage du livre de la Sagesse, 15^{7} : Καὶ γὰρ κεραμεὺς ἁπαλὴν γῆν θλίβων ἐπίμοχθον πλάσσει πρὸς ὑπηρεσίαν ἡμῶν ἕκαστον· ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐνάντια, πανθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἑτέρου τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτὴς ὁ πηλουργός. Il n'y a dans le texte de la Sagesse aucune allusion au Créateur et le seul point qui soit mis en relief c'est la liberté qu'a l'artisan d'assigner un usage particulier à chacune de ses œuvres. C'est aussi le point de vue que Paul envisage sans pousser plus loin la comparaison. Du reste les objets fabriqués par l'ouvrier sont tous bons et utiles, quoique d'une bonté et d'une utilité inégales; et il est à remarquer que Paul les considère bien ainsi lorsqu'il fait de nouveau allusion au texte de la Sagesse (2 Tim. $2^{20 \cdot 21}$) : 'Εν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν· ἐὰν οὖν τις ἐκκαθαρῇ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. Les vases de bois et d'argile sont moins précieux que les vases d'or et d'argent mais ils ont leur prix; les vases destinés à des usages vils sont moins nobles que les autres mais ils ont leur genre d'utilité. Au demeurant, ce n'est point cette idée d'utilité inégale que le texte de la Sagesse et celui de Paul dans l'Épître aux Romains mettent en saillie, mais la pleine liberté de l'artisan d'assigner un but à son ouvrage et par suite l'obligation pour ce dernier d'accepter sans protester et sans se plaindre la condition qui lui est faite. Le fond de la question n'est pas touché encore.

III. RÉPONSE INDIRECTE.

L'Apôtre répond indirectement par une nouvelle question conditionnelle dont tous les termes sont à peser attentivement : « Si Dieu, voulant montrer sa colère et manifester sa puissance, a supporté avec beaucoup de patience les vases de colère, préparés pour la perdition, pour manifester la richesse de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés à la gloire, nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs mais aussi

d'entre les Gentils? » La citation d'Osée qui se présente à son esprit l'empêche d'achever sa question; mais il est clair qu'elle exige ce complément : « Qu'aurez-vous à objecter? » ou quelque autre semblable; et la réponse qu'elle appelle et suppose est : « Rien. »

Une première faute commise par certains exégètes est d'identifier les *vases d'honneur* et *d'ignominie* du verset 21 (ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν) avec les *vases de colère* et *de miséricorde* des versets 22 et 23 (σκεύη ὀργῆς, σκεύη ἐλέους). 1. C'est une pratique ordinaire et bien connue de Paul de faire évoluer sa pensée en retenant partiellement les mêmes expressions. — 2. Du reste il se sert ici d'expressions totalement différentes et ne retient que le mot de *vase* suggéré par la comparaison du potier. — 3. S'il se référait aux vases d'honneur et d'ignominie, en nommant les vases de colère et de miséricorde, il ne pourrait se dispenser dans ce dernier cas d'employer l'article défini. — 4. Enfin les vases destinés par l'artisan à des usages vils ne sont nullement l'objet de sa colère. Il faut donc distinguer avec soin ces locutions diverses.

Il n'y aurait pas moins d'arbitraire à traduire σκεύη ὀργῆς par « vases *destinés* à la colère » et σκεύη ἐλέους par « vases *destinés* à la miséricorde ». Les vases de miséricorde, ce sont les hommes à qui Dieu a fait miséricorde en les appelant à la foi; les vases de colère ce sont les hommes qui méritent par leur infidélité la juste colère de Dieu. Il s'agit proprement du passé et non de l'avenir. L'expression n'a rien de commun non plus avec la locution prophétique σκεύη ὀργῆς, Jer. 50[25]; Is. 13[5] (hébreu), « *instruments* de colère, instruments dont Dieu se sert pour exercer ses vengeances ».

Les vases de colère de Paul sont disposés pour la perdition (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν). Il n'est pas douteux que le participe passé n'ait en grec le sens moyen, car : 1. C'est le sens de ce participe dans le seul passage où il se lise encore (1 Cor. 1[10]; comparez les participes parfaits de 2 Tim. 2[21]). — 2. Si Paul avait voulu exprimer le passif, il l'aurait fait sans équivoque, en se servant par exemple de καταρτισθέντα. — 3. Le changement de construction et l'emploi de l'actif pour les vases de miséricorde (σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν) montre que son intention est différente et qu'il ne veut pas représenter Dieu comme l'auteur des vases de colère. Saint Jean Chrysostome, suivi par les meilleurs exégètes, paraphrase donc bien notre texte en expliquant : κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν, τουτέστιν ἀπηρτισμένον, οἴκοθεν μέντοι καὶ παρ' ἑαυτοῦ.

L'attitude de Dieu à l'égard des vases de colère est de les supporter avec beaucoup de patience. La raison qu'en donne saint Paul (θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν) peut s'entendre en deux sens opposés : 1. « *Parce qu'il* veut manifester sa colère », c'est-à-dire dans le dessein de montrer plus tard combien sa vengeance est terrible (Origène, l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Thomas, Tolet, Estius et la majorité des commentateurs). 2. « *Quoiqu'il* veuille manifester sa colère » dès maintenant, Dieu patiente pour laisser au pécheur le temps de faire pénitence (Reithmayr, Cornely, Sanday, Godet, Weiss etc.). Cette seconde interprétation paraît seule rendre compte de ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. Cf. Rom. 2[4].

II. RESPONSABILITÉ DES JUIFS ET RAISONS PROVIDENTIELLES DE LEUR ABANDON.

Nouvel aspect. — Paul a l'habitude de mettre en saillie des points de vue contradictoires en apparence sans prendre toujours la peine de les concilier. De son vivant, cette tactique fut plus d'une fois un prétexte d'accusations et une cause de malentendus. Fermez l'Épître aux Romains à la fin du chapitre IX, vous serez tenté d'en résumer la doctrine dans ces maximes d'un sens si profond mais si faciles à travestir dès qu'on les sépare de leur contexte : « Rien ne sert de vouloir, tout dépend du bon plaisir divin. Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut. Les destinées des hommes sont dans ses mains comme l'argile dans celles du potier. » Une conclusion fausse, quoique spécieuse, serait que l'homme n'a point de part dans l'affaire de son salut, que son activité est complètement absorbée par l'initiative divine. Mais qu'on lise un peu plus avant, on trouvera le correctif. On verra que l'homme répond librement à l'appel divin, qu'il est le maître de son sort éternel, que son incrédulité est inexcusable, que son endurcissement comble la mesure de ses crimes. Selon qu'on isole un de ces contrastes en l'exagérant, on est janséniste ou pélagien, disciple de Calvin ou d'Arminius; on prédestine au salut et à la damnation sans tenir compte des actions de l'homme ou l'on exalte le pouvoir de l'homme au point de supprimer l'initiative et l'indépendance de Dieu.

Le nouvel aspect de la doctrine de Paul peut se formuler en ces deux propositions dont chacune est accompagnée de ses preuves[1] :

I. — *La faute de l'incrédulité des Juifs retombe sur eux.*

En effet : 1. Ils ont cherché le salut par une voie qui ne pouvait pas les y conduire.

2. Ils ne sauraient alléguer ni l'ignorance ni la bonne foi; leur tort est d'avoir suivi les traces de leurs pères, libres et infidèles comme eux.

---

1. Rom. 9^{30}-11^{36} : Responsabilité des Juifs (9^{30}-10^{21}); espoir de salut pour eux comme pour les Gentils (11^{1-36}).

3. Mais, s'ils le veulent, ils peuvent, même encore, remédier au mal en embrassant l'Évangile.

II. — *Du reste le rejet d'Israël n'est ni total ni définitif.*

1. Il n'a pas été total, puisque l'Église compte par myriades les judéo-chrétiens.

2. Il ne sera pas définitif, puisqu'un jour la nation en masse se convertira.

Erreur coupable des Juifs. — Qu'ils aient eu « du zèle pour Dieu », on ne peut leur refuser ce témoignage; mais c'est un zèle mal éclairé « qui n'est pas selon la science[1] ». Ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement, à Jésus-Christ, qui leur offrait le salut par la foi[2]. Ils comptent uniquement sur l'observation de la Loi, sans réfléchir qu'ils vont ainsi contre la Loi dont le Christ est le but et le terme[3]. Ils veulent conquérir une justice qui leur soit propre, qui les dispense de l'humilité et de la reconnaissance, et ils méconnaissent ainsi la vraie justice dont le caractère essentiel est de confondre l'orgueil[4]. Enfin ils cherchent leur salut dans le particularisme judaïque, alors « qu'il n'y a plus de différence entre Juifs et Grecs[5] », comme l'Écriture elle-même l'insinue clairement. Aveugles et malheureux qui s'obstinent dans le sentier abrupt et rocailleux de la Loi, quand le chemin frayé par le Christ est si droit, si large, si aisé. Il ne s'agit pas de monter au ciel pour y trouver un Sauveur, puisque Jésus-Christ s'est fait homme; il n'est pas question de descendre aux abîmes, puisque Dieu en a retiré le Christ; il suffit de croire de cœur que Jésus est le Seigneur et de confesser de bouche que Dieu l'a ressuscité des morts[6].

L'objection que cette explication provoque c'est que l'infidélité des Juifs semble ainsi se réduire à une erreur invincible et partant excusable. S'ils ont fait fausse route pour avoir « ignoré la justice de Dieu[7] », c'est un malheur, non une faute. Paul ne leur laisse pas le bénéfice de cette ignorance. L'Évangile leur a été prêché; il est impossible qu'ils ne l'aient point entendu, puisqu'il a retenti jusqu'aux extrémités du monde[8]. Ils n'ont pas « obéi à l'Évangile[9] » : telle est la vraie cause de

1. 10^{2}. — 2. 9^{32}. — 3. 10^{4}. — 4. 10^{3}; 9^{31-32}.
5. Rom. 11^{32}. — 6. 10^{5-10}. — 7. 10^{3}. — 8. 10^{18}. — 9. 10^{15}.

leur incrédulité. Ce spectacle, tout affligeant qu'il est, n'a rien de nouveau pour qui connaît l'histoire d'Israël. La dureté de cœur est de tradition chez les Juifs. Isaïe s'en plaignait déjà de son temps : « Seigneur, disait-il, qui a prêté foi à notre message?... Tout le jour, j'ai étendu les mains vers un peuple qui refuse de me croire et qui me contredit[1]. » Bien avant Isaïe, ils avaient mérité les mêmes reproches[2]. Leur infidélité présente, objet de tant d'étonnement et de scandale, n'est qu'un fait de plus à joindre aux annales de leurs apostasies.

Leur retour encore possible. — Mais la porte de l'Église ne leur est pas fermée. Paul continue à prier pour eux[3] : il ne prierait pas s'il savait qu'ils sont rejetés sans retour. Il s'efforce au prix de mille peines d'en gagner quelques-uns au Christ et ses efforts sont souvent couronnés de succès[4]. C'est l'incrédulité qui les a retranchés de l'olivier franc; mais la foi peut les y greffer de nouveau[5]. Nous avons ici l'exacte contre-partie du chapitre IX et toute théorie qui néglige un de ces aspects de la question mutile la pensée de l'Apôtre.

La question est reculée sans être encore pleinement résolue. Les Juifs portent la peine de leur endurcissement et la responsabilité de leur réprobation retombe sur eux. La justice et la fidélité de Dieu se trouvent ainsi vengées; mais, puisqu'il tient dans ses mains les cœurs des hommes, n'était-il pas de sa sagesse et de sa bonté de faire de la race élue le noyau de l'Église et d'élargir l'ancienne théocratie au lieu de la transférer?

Tel est le problème que Paul aborde en terminant. Tout d'abord il remarque qu'il est mal posé. « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? » Cette question appelle une négation énergique. En effet elle contredit une affirmation de l'Écriture trois fois répétée et le simple rapprochement de « Dieu » et de « son peuple » montre assez l'impossibilité d'un rejet qui serait de la part de Dieu une inconstance, sinon une infidélité. « Non certes, Dieu n'a pas rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance[6]. » L'homme

1. 10^{21} citant Is. 65^{2}. — 2. 10^{19} citant Deut. 32^{21}.
3. 10^{1}. — 4. 11^{14} : « et salvos faciam aliquos ex illis ».
5. 11^{23} : « Sed et illi, si non permanserint in incredulitate, inserentur. »
6. 11^{1-2} : Μὴ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο... Οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. La réponse, moins les mots ὃν προέγνω,

modifie ses choix parce qu'il n'en prévoit pas tous les inconvénients. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu qui a choisi Israël pour son peuple en dépit des infidélités prévues. Les raisons que Paul en donne un peu plus loin c'est que les dons de Dieu, et en particulier la vocation, sont sans repentance et qu'Israël, malgré son indignité présente, reste cher à Dieu à cause des patriarches, en vue de l'élection qui engage en quelque sorte la fidélité divine[1]. Mais autre chose est de rejeter le peuple comme peuple, autre chose de permettre l'incrédulité des individus. En réalité, les individus n'ont jamais été protégés contre l'apostasie par le fait d'appartenir au peuple élu. Nous voyons dans l'histoire sainte que la providence a seulement veillé à ce que la défection ne fût jamais totale. Ce qui distingue Israël des autres nations c'est qu'il peut être châtié, dispersé, exterminé presque, mais jamais sans espoir de retour. Toujours Dieu lui laisse un *reste*, un *rejeton*, un *germe*, dans lequel se concentre pour un temps toute la vie nationale et sur lequel fleurira le salut. Parmi les exemples de cette conduite providentielle, dont les prophètes à chaque page nous rappellent la loi, Paul en choisit un qui s'adapte admirablement aux conditions d'alors. Quand Élie se plaignait à Dieu de l'apostasie générale dont il était le témoin attristé, Dieu lui répondit qu'il

---

est tirée de Ps. 93 (94)[14] dont la question est la contradictoire. Cf. Ps. 94 (95)[4] et 1 Sam. 12[22]. Les mots ὃν προέγνω, *quem præscivit*, sont entendus par saint Augustin (*De dono persev.* XVIII, n° 45) et son école au sens de « qu'il a prédestiné »; par Origène, Chrysostome et leurs adhérents ordinaires au sens de « qu'il a prévu dévoir être fidèle ». Pour les uns comme pour les autres l'incise est limitative et restrictive. Mais cela paraît inadmissible. En effet : 1. Paul prendrait le mot « peuple » dans une acception toute différente dans la question et dans sa réponse et la difficulté subsisterait tout entière. — 2. Sa réponse serait un truisme et reviendrait à ceci : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il a prédestinés », ou plus simplement : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il n'a pas rejetés ». — 3. On donne à προέγνω le sens de « prédestiner » qu'il n'a pas, ou on le complète par une idée que rien ne suggère. Il vaut mieux lui laisser son sens naturel (connaître d'avance) qui convient parfaitement.

1. 11[29] : Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ. L'Apôtre parle de dons entièrement gratuits, tels que l'élection théocratique. N'ayant d'autre raison d'être que la bonté de Dieu, ils ne donnent point sujet au repentir. Israël, comme nation, reste donc cher à Dieu (11[28] : κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας) et parce qu'il est le peuple élu et parce qu'il descend des patriarches.

s'était réservé sept mille hommes n'ayant pas fléchi le genou devant Baal. C'était le cœur de la nation sainte, l'espoir d'Israël et la preuve vivante de la fidélité de Dieu. « De même, conclut l'Apôtre, en ce temps-ci il y a eu un reste selon l'élection de la grâce[1]. » L'application saute aux yeux. On ne peut pas dire que Dieu ait rejeté son peuple, pas plus qu'on ne pouvait le dire à l'époque d'Élie.

Ainsi s'évanouit l'objection théologique; mais une difficulté qu'on pourrait appeler de sentiment, une objection populaire, subsiste. Si, en droit, la nation, comme nation, n'est pas rejetée, en fait, la masse des individus est infidèle. Comment ce fait se concilie-t-il avec la providence spéciale dont Dieu entourait Israël?

Conversion finale. — La réponse de Paul tient en deux mots : l'apostasie des Israélites n'est pas absolue et elle n'est pas définitive. En d'autres termes : ceux qui sont infidèles aujourd'hui pourront être fidèles demain; en tout cas, à la fin des temps, Israël reviendra à résipiscence et rejoindra en masse l'Église. Il y a là un enseignement théologique et une prophétie; mais l'Apôtre y mêle des considérations profondes sur la providence surnaturelle et les voies impénétrables de Dieu.

Que l'apostasie ne soit pas complète, l'expérience est là pour le montrer. Paul lui-même, issu du plus pur sang juif, n'est-il pas chrétien[2]? L'Église de Jérusalem est florissante; elle a rayonné dans toute la Palestine; un grand nombre de Juifs de la *diaspora* ont embrassé l'Évangile. Quelques mois après l'envoi de notre lettre, saint Jacques pourra signaler à saint Paul les nombreuses myriades d'Hébreux convertis[3]. Ce n'est qu'une minorité, mais une minorité importante. Elle peut augmenter; l'Apôtre espère qu'elle augmentera et prodigue dans cette espérance ses efforts avec ses prières.

Mais, quant à la conversion finale d'Israël, l'espérance est une

---

1. Sur ce *reste* qu'Isaïe, 6^{13}, compare au tronc d'arbre ravagé par le fer et le feu et qu'il symbolise par le nom donné à un de ses enfants, 7^{3} : *Schear Iaschoub « reliquiæ convertentur »* (Vulgate : *Qui derelictus est Jasub*), voir Is. 10^{21-22}; Jer. 23^{3}; Ezech. 14^{22}; Mich. 2^{12}; 5^{3}; Soph. 3^{13} etc.
2. Rom. 11^{1}. Une autre explication est cependant possible.
3. Act. 21^{20} (πόσαι μυριάδες). Cf. Act. 4^{32}; 5^{14} etc.

certitude. Paul promulgue hautement « ce mystère », soit qu'il le tire de ses propres révélations, soit qu'il le présente comme une conséquence infaillible des oracles prophétiques : « L'endurcissement partiel d'Israël s'est produit jusqu'à ce qu'entrât la plénitude des nations et ainsi tout Israël sera sauvé, selon qu'il est écrit[1]. » Admirable tactique de Dieu! Les Gentils d'abord incrédules ont été appelés à la foi, grâce à l'incrédulité des Juifs; les Juifs refusent de croire à la miséricorde faite aux Gentils, pour être à leur tour l'objet de la miséricorde. « Dieu a enfermé tous les hommes dans l'infidélité afin de leur faire miséricorde à tous. » N'est-ce pas le cas de s'écrier : « O profondeur de richesse et de sagesse et de science! » Et peut-on ne pas adorer les insondables jugements de Dieu et ses inscrutables desseins[2]! C'est le dernier mot de l'Apôtre.

III. L'EXÉGÈSE DES PÈRES.

Il ne serait ni possible ni utile de passer en revue toutes les opinions des Pères. Bornons-nous à consulter les chefs d'école dont l'influence a été vraiment décisive — Origène et Chrysostome parmi les Grecs, l'Ambrosiaster et Augustin parmi les Latins — en signalant au besoin dans les autres les divergences qui méritent de fixer l'attention.

Origène. — Dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, autant qu'on en peut juger par l'infidèle traduction de Rufin, Origène élude la difficulté. Il met dans la bouche d'un adversaire fictif les textes les plus embarrassants du chapitre IX et suppose que l'Apôtre répond à chaque objection : A Dieu ne plaise! Cependant, peu satisfait d'une exégèse qui devait avoir après lui tant de succès, il reprend les textes un à un et montre comment ils s'accordent avec le libre arbitre. C'est dans le *Periarchon*, où la question est traitée *ex professo*, qu'il faut chercher sa véritable pensée[3]. L'ardent champion de la liberté humaine ne méconnaît nullement le rôle de la grâce ni l'initiative

---

1. Rom. 11^{25-26}, avec renvoi aux prophètes. — 2. 11^{33-36}.
3. *Comment. in epist. ad Roman.* VII, 14-18 (XIV, 1141-1152); *Periarchon*, III, I (texte grec dans la *Philocalie*, chap. XXI).

dé Dieu, mais il remarque fort justement que le devoir de l'exégète est d'harmoniser des données en apparence contradictoires. Une série de similitudes ingénieuses servent à expliquer l'endurcissement de Pharaon : le soleil dessèche la terre et liquéfie la cire, la pluie fait pousser là les chardons et ici le froment ; ainsi la longanimité de Dieu et la manifestation de sa puissance qui auraient dû toucher le cœur de Pharaon ne font que l'endurcir. Ce fut Origène qui mit en honneur la formule, si aimée des Pères grecs, que l'œuvre du salut ne dépend pas uniquement des efforts de l'homme mais aussi et principalement de la miséricorde de Dieu. Sous sa plume la comparaison du potier perdait son effrayant mystère : c'étaient les vases de colère qui se disposaient eux-mêmes à la perdition. En tout cela l'orthodoxie pouvait le suivre et le suivit en effet ; mais les éditeurs Cappadociens de la Philocalie suppriment le passage où il fait intervenir les mérites et les démérites acquis dans une existence antérieure pour expliquer l'inégale destinée d'Ésaü et de Jacob. Sur ce point, saint Jérôme l'abandonne sans ménagements ; pour tout le reste, il le suit pas à pas. Après avoir interprété absolument comme lui l'endurcissement de Pharaon et la préparation des vases de miséricorde, il ajoute : « Non salvat (Deus) irrationabiliter et absque judicii veritate sed causis præcedentibus. » Il accepte également le système des objections pour se tirer des textes difficiles et résout la comparaison du potier à la manière de Chrysostome en niant l'existence d'une comparaison. Du moment que l'homme se plaint, il montre qu'il est libre et qu'il n'est pas à l'égard de Dieu comme l'argile à l'égard du potier[1].

Chrysostome. — Nul commentateur n'a sans doute mieux compris dans l'ensemble la pensée de Paul que saint Jean Chrysostome[2]. L'influence exercée sur lui par Origène est incontestable ; mais s'il s'inspire souvent du grand Alexandrin il ne le copie pas. Les textes difficiles de saint Paul sont, à son avis, des objections présentées non par des adversaires mais par saint Paul lui-même désireux de réduire au silence les

1. *Epist.* 120 *ad Hedibiam* (XXII, 997-1001).
2. Homélies XVI-XIX sur l'Épître aux Romains.

Juifs incrédules. S'ils ne contiennent pas encore la réponse de l'Apôtre, ils la préparent, en montrant par l'Écriture qu'il y a des mystères dont l'homme ne peut pas se rendre raison. Les conséquences que Paul en tire ont pour but d'embarrasser davantage ses contradicteurs. Mais, les prendrait-on pour sa vraie pensée, il n'y aurait pas d'inconvénient. Par exemple le *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* doit s'entendre en ce sens qu'il ne suffit pas de vouloir et de courir mais que la grâce est nécessaire : « Il faut vouloir et courir et mettre sa confiance dans la bonté de Dieu non en ses propres efforts, selon ces paroles : Non pas moi seul mais la grâce de Dieu avec moi. » La comparaison du potier a pour but d'imposer silence aux questionneurs téméraires. En poussant plus loin l'analogie entre l'artisan et Dieu, on mettrait Paul en contradiction avec lui-même et l'on aboutirait à des conséquences absurdes. Dieu n'a dans sa conduite à l'égard de l'homme ni arbitraire, ni caprice; car il est sage. Il ne saurait imputer à sa créature ce dont il est lui-même l'auteur; car il est juste. On objecte l'histoire de Pharaon. Mais Pharaon a tout fait pour se perdre, tandis que Dieu n'a rien négligé pour l'amender et ne s'est enfin décidé à le châtier suivant ses mérites qu'en le voyant incorrigible. « D'où vient en un mot que les uns soient des vases de colère et les autres des vases de miséricorde? La raison en est dans leur volonté propre. Dieu, infiniment bon, témoigne à tous la même bonté. » La différence entre les hommes tient à l'usage différent des grâces : « Tous n'ont pas voulu répondre à l'appel divin; mais, pour ce qui concerne Dieu, tous ont été sauvés, car tous ont été appelés. » La réponse est fort simple, si simple qu'on lui a reproché de supprimer le mystère. Chrysostome avoue cependant que l'Apôtre ne répond pas avec cette clarté.

Telle est, avec des nuances de détail, l'exégèse de l'Église grecque. Théodoret, saint Jean Damascène, Œcuménius, Euthymius, Théophylacte, suivent de près Chrysostome. Saint Basile, saint Isidore de Péluse, saint Cyrille d'Alexandrie, et les autres Pères grecs, s'il est permis d'en juger par les citations fragmentaires des *Chaînes* bibliques, ne s'en éloignent pas beaucoup. Il est juste de dire que les écrivains de l'Église

grecque n'ont jamais eu affaire au pélagianisme : Photius est à peu près le seul à mentionner les controverses pélagiennes et il ne distingue même pas entre pélagiens et semi-pélagiens.

L'Ambrosiaster. — Le mystérieux anonyme désigné sous le nom conventionnel d'Ambrosiaster mérite une étude à part, non seulement parce qu'il est le plus ancien, le plus concis, le plus perspicace et, somme toute, le meilleur commentateur latin de saint Paul, mais surtout parce qu'il occupe une position mitoyenne entre les Pères grecs et saint Augustin[1]. Celui-ci le connaît et le cite sous le nom d'Hilaire, sans que nous puissions dire si et dans quelle mesure il en a subi l'influence. L'Ambrosiaster se distingue des Grecs en ce que, à une exception près, il regarde les textes difficiles du chapitre IX non comme une objection de quelque adversaire fictif mais comme l'expression de la vraie pensée de Paul. Il se distingue d'Augustin en ce qu'il explique tous les actes de Dieu, vocation, élection, prédestination, par la prescience éternelle : « Hi secundum propositum vocantur quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos. » C'est là, on peut le dire, l'idée directrice de son commentaire. Il répète à satiété des phrases comme celles-ci : « Unum elegit præscientia et alterum sprevit » ; ou encore : « Quos præscivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda. » Il a cela de spécial qu'il entend, comme saint Augustin, les prédestinés et les élus

---

1. *Comment. in epist. ad Roman.* IX (XVII, 134-139). Tous les manuscrits, sauf le *Casinensis* du VIe siècle où le titre manque, nomment comme auteur *Ambrosius*, avec ou sans l'addition *episcopus Mediolanensis*. Le *Commentaire* fut attribué à saint Ambroise jusqu'à Érasme. Depuis, on l'a adjugé successivement à Julien d'Éclane, à Remi, à Tychonius, à Faustin prêtre de Rome, à saint Hilaire de Poitiers, à Hilaire de Pavie, à Hilaire de Syracuse, à Hilaire diacre de Rome. Les hypothèses relatives aux divers Hilaire ont pour base la citation qu'en fait saint Augustin, vers 420 (*Contra duas epist. Pelag.* IV, 4), sous le nom de *sanctus Hilarius*. Dom Morin proposait jadis le Juif converti Isaac (*Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1899, p. 97-121). Il propose maintenant (*Revue Bénéd.*, 1903, p. 113-131) Decimius Hilarius, proconsul d'Afrique en 377 et mentionné dans une inscription de Bedja (*Corp. inscript. Lat.*, VIII, 1219). Il est certain que l'auteur vivait sous Damase, entre 366 et 384, qu'il était laïque et légiste, que les *Quæstiones Vet. et Novi Test.* (XXXV, 2201-2416), longtemps attribuées à saint Augustin, sont de lui. Cf. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (dans *Texts and Studies*, VII, 4), Cambridge, 1905.

de Paul des élus et des prédestinés au salut éternel, qu'il explique leur glorification de la gloire céleste, qu'il semble admettre deux espèces de vocation à la grâce : l'une qui serait selon le propos, parce qu'elle aurait de fait la gloire pour terme final, et l'autre qui ne serait pas selon le propos, parce que la faute de l'homme en neutraliserait l'effet : telle l'élection temporaire de Saül et de Judas. Mais cette rencontre partielle avec saint Augustin ne fait que mieux accentuer les divergences. Car, pour l'Ambrosiaster, il n'y a point dans la prescience de Dieu d'acception de personnes : « Præscientia enim est, qua definitum habet, qualis uniuscujusque futura voluntas erit, in qua mansurus est, per quam aut damnetur, aut coronetur. » La miséricorde de Dieu n'est pas aveugle. Dieu veut le salut de tous les hommes, mais tous les hommes ne veulent pas se sauver; il fait miséricorde à celui qu'il prévoit devoir correspondre à la grâce. Pharaon y résiste et Dieu en fait un terrible exemple de justice. La volonté de Dieu n'est pas arbitraire; aussi la comparaison du potier ne doit-elle pas être pressée à l'excès : « In figulo enim sola voluntas est; in Deo autem voluntas cum justitia. »

Tout cela peut s'interpréter en bonne part; mais le Pseudo-Ambroise abuse de la prescience quand il ajoute : « Præparare unumquemque est præscire quid futurum est. » Du reste il est aisé de voir qu'il ne touche pas au vif du problème. L'anonyme ne parle jamais que de la volonté de Dieu *conséquente;* on peut reculer la question et sur ces matières épineuses le dernier mot n'est pas dit : ce sera le rôle d'Augustin.

Augustin. — L'exégèse d'Augustin subit avec le temps une transformation complète[1]. En 388, il interprétait Paul comme les autres Pères et son langage en faveur de la bonne volonté de l'homme qui précéderait la conversion est encore plus difficile que celui de ses devanciers[2]. En 394, il imagina sa fameuse distinction entre la foi qui dépendrait de nous et les bonnes

1. Cf. V. Weber (cathol.), *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich,* Wurzbourg, 1889.

2. *De diversis quæstion.,* qu. LXVIII. Les phrases difficiles sont n° 4

œuvres qui dépendraient de la grâce[1]. Il ne tarda pas à reconnaître que sa nouvelle position était intenable et, dès 397, dans sa lettre à Simplicien, il rétracta, sans même songer à les expliquer, des phrases comme celles-ci : « Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum », ou encore : « Illa misericordia præcedenti merito fidei tribuitur et ista obduratio præcedenti impietati. » Cette lettre à Simplicien occupe un point central dans l'histoire de son exégèse[2]. Il y renvoie sans réserve dans ses écrits postérieurs et nous pouvons la considérer comme l'expression définitive de sa pensée. Il expose admirablement l'état de la question; il montre que la foi est une grâce : non seulement l'appel à la foi mais l'acte de foi lui-même; il prouve que sa distinction précédente entre la foi et les bonnes œuvres est sans fondement. En même temps il met en haut relief la théorie de la vocation congrue : « Eorum miseretur quos ita

---

« Præcedit aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; et item præcedit in aliis peccatoribus quo digni sint obtusione (variante : obtunsione) »; n° 5 : « Parum est velle nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui vocat ad pacem, nisi voluntas præcesserit; quia in terra pax hominibus bonæ voluntatis. » Dans les *Rétractations*, I, 26, n° 68, il explique la dernière phrase en disant qu'il a parlé *post pænitentiam*, car la vocation qui prévient la volonté est elle-même une miséricorde.

1. *Expositio quarumdam proposit. ex epist. ad Roman.*, qu. LX-LXIV.

2. *De diversis quæstion. ad Simplician.*, lib. I, qu. 2 (XL, 110-127). Il s'agit dans cette seconde question de la vocation de Jacob et de l'endurcissement de Pharaon. Quelque admiration qu'on ait pour le génie théologique d'Augustin, il est impossible de fermer les yeux sur les défauts de son exégèse. Il prouve parfaitement bien, sur les données de l'Apôtre, que la vocation de Jacob est entièrement gratuite et ne dépend d'aucun mérite ni actuel ni prévu, soit comme cause soit comme condition. Mais il oublie : 1. Que Jacob et Ésaü, dans les textes allégués par saint Paul, sont des nations et non des individus. 2. Que la vocation de Jacob est la vocation à la dignité théocratique et non pas à la foi et que la non-élection d'Ésaü est sa non-élection à la dignité de peuple choisi. 3. Que l'amour pour Jacob et la haine contre Ésaü ne se rapportent pas au moment avant leur naissance, mais à une époque de leur histoire où l'un et l'autre se sont rendus criminels. Il entrevoit, il est vrai, ce dernier point : « Quod quidem scriptum est in propheta qui longe posterior prophetavit, quam illi nati et mortui sunt : sed tamen illa sententia *videtur* commemorata, qua dictum est : Et major serviet minori; et antequam nati et aliquid operati essent (XL, 113). » Évidemment ce *videtur* est trop fragile pour y asseoir d'aussi lourdes conclusions.

vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur... Cujus miseretur sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. » Enfin il place le mystère dans la distribution des grâces que Dieu, en vertu de sa prescience, sait devoir être efficaces pour l'un et inefficaces pour l'autre.

L'exégèse ordinaire, considérant l'homme *après* l'usage de la liberté, sauvegardait suffisamment l'initiative de Dieu, puisque rien dans l'ordre du salut n'est possible sans la vocation qui dépend de Dieu seul. Cependant la différence entre deux hommes appelés de même manière semblait résider uniquement dans leur acte libre. Augustin porta la question plus loin et plus haut, *avant* l'instant où l'homme fait usage de sa liberté. Il établit que l'acte de foi lui-même est un don de Dieu. Celui qui correspond de fait à l'appel divin peut n'avoir pas reçu plus de secours, il a certainement reçu plus de bienfait et partant plus de grâce : et même, en un sens, plus de secours puisqu'il l'a reçu au moment opportun. Un appel rendu efficace par la correspondance effective de l'homme est une plus grande faveur que le même appel non suivi d'effet par la résistance de la volonté libre. Or la raison dernière de cette prédilection divine, qui appelle l'homme au moment où Dieu sait que l'homme consentira, ne saurait consister dans l'acte même de l'homme ni dans la prévision de cet acte; elle ne peut être qu'en Dieu et c'est là le mystère des mystères qui arrache à Paul cette exclamation : *O altitudo!*

A partir des controverses pélagiennes et semi-pélagiennes, la théologie d'Augustin envahit de plus en plus son exégèse et ce mélange ne fut pas toujours heureux pour l'exégèse. S'il eut le mérite de soutenir que, dans la vocation selon le propos, il s'agit du propos de Dieu, que les textes difficiles du chapitre IX expriment bien la vraie pensée de Paul, on peut regretter qu'il néglige trop souvent le contexte, le recours au grec, le sens littéral des citations bibliques, qu'il regarde l'élection et le propos de Dieu comme une prédestination à la gloire, qu'il se mette enfin sur plusieurs points en contradiction avec ses prédécesseurs. Mais, s'il n'est pas le prince des exégètes, il restera à jamais l'incomparable docteur de la grâce.

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

LES ÉPITRES DE LA CAPTIVITÉ

I. CADRE HISTORIQUE ET TRAITS GÉNÉRAUX.

Prisonnier du Christ. — Les trois lettres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens, avec le billet à Philémon qui sert comme de préambule ou de post-scriptum à la première, forment entre elles un groupe encore plus étroitement apparenté que les quatre grandes Épîtres. Aux traits communs de doctrine, à l'unité de temps et de milieu, s'ajoute ici l'identité de la scène et du décor extérieur. Ambassadeur du Christ dans les fers, Paul est prisonnier[1]; mais il prévoit sa libération prochaine, il fait des plans pour le jour de la délivrance[2]. Sa captivité n'est pas rigoureuse; il jouit d'une demi-liberté; il voit ses amis, converse avec ses disciples, poursuit même son apostolat effectif[3]. Tous ces détails nous font songer à Rome plutôt qu'à Césarée et nous y plaçons la composition de ces lettres, avec une pleine certitude pour l'Épître aux Philippiens, avec une forte probabilité pour les trois autres. Celles-ci furent expédiées ensemble et par le même courrier[4]. Nous croyons qu'un intervalle assez court les sépare de l'Épître aux Philippiens qui, selon toute apparence, est la dernière de la série. Cela nous reporte à l'an 61 ou 62.

La situation historique n'est pas difficile à restituer. Un

---

1. Eph. 3^{1}; 4^{1}; 6^{20}; Philem. v. 1 et 9; allusion aux chaînes, Phil. $1^{7.13.14.17}$ Col. $4^{4.18}$; Philem. v. 10 et 13.
2. Phil. 1^{25-26}; 2^{24}; Philem. v. 22.
3. Phil. 1^{20}; Eph. 3^{12}; 6^{19}; Philem. v. 8. Cf. Act. 28^{31}.
4. Eph. 6^{21}; Col. 4^{7} (Tychique).

esclave de Philémon, Onésime, avait quitté son maître après l'avoir volé[1]. Rome, ce rendez-vous de toutes les misères et ce cloaque de tous les vices, dans son immense et confuse population cosmopolite, promettait un asile sûr aux esclaves fugitifs, aux repris de justice, aux aventuriers de toute espèce. Onésime s'y rendit. Peut-être espérait-il trouver chez l'ami de son maître secours et protection. Il y trouva mieux encore : la foi et le baptême. En le renvoyant à Colosses, Paul lui remit le petit billet, écrit de sa propre main, qui est notre Épître à Philémon. Avec lui partait Tychique chargé d'un message spécial pour l'église de Colosses. Il y avait là quelque chose d'insolite. Paul n'avait pas coutume de bâtir sur les fondements d'autrui et cette église n'était pas son œuvre : Épaphras en était l'apôtre. Il est vrai qu'elle tenait à Paul par les liens les plus intimes : les fidèles se réunissaient dans la maison de son ami Philémon, sous la direction d'Archippe, probablement le fils de ce dernier. Il y a même lieu de conjecturer qu'Épaphras, effrayé des dangers courus par ses néophytes et trop faible pour résister seul au torrent des idées nouvelles, avait imploré l'assistance d'un plus puissant que lui : l'humble missionnaire s'effaçait derrière l'apôtre dont l'intervention semblait seule capable de conjurer le mal[2]. Les doctrines théosophiques mêlées de pratiques singulières qui s'infiltraient sourdement à Colosses ne pouvaient manquer d'envahir tôt ou tard les cités voisines, Hiérapolis et Laodicée, et de gagner aussi à la longue la capitale de la province, Éphèse, en relations suivies avec les villes de la vallée du Lycus[3]. Paul jugea donc

---

1. Cela semble résulter de Philem. v. 18-19 : Εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει ἐμοὶ ἐλλόγα... ἐγὼ ἀποτίσω. Paul ne ferait pas allusion à cette injustice, à cette dette, il ne la prendrait pas sur lui, s'il n'en avait connaissance par les aveux du coupable.

2. C'est Épaphras qui a signalé à Paul les dangers de cette jeune chrétienté, Col. 1[8]. L'état de ses néophytes lui cause une grande inquiétude (ἀγωνιζόμενος) et de vives préoccupations (πολὺν πόνον), Col. 4[12-13]. On ne comprendrait donc pas qu'il en restât éloigné, s'il ne comptait sur le secours de Paul. Le ton de la lettre fait voir que l'entente la plus complète et une parfaite harmonie de vues règnent entre ces deux hommes.

3. Ces trois villes forment un triangle isocèle dont la base, d'une dizaine de kilomètres, a pour extrémités Hiérapolis et Laodicée, assises en face l'une de l'autre des deux côtés du Lycus et dont le sommet, Colosses, est

à propos de reprendre sous une forme plus générale le sujet développé dans l'Épître aux Colossiens, en laissant de côté tout ce qu'elle contenait de personnel et de local. De cette pensée naquit la lettre circulaire adressée à plusieurs églises d'Asie et connue maintenant sous le nom d'Épître aux Éphésiens. L'Épître aux Philippiens dut son origine à une cause toute fortuite. Un habitant de Philippes, Épaphrodite, avait porté à Paul prisonnier une généreuse offrande de la part de ses concitoyens[1]. Son intention était, semble-t-il, de se vouer au service de l'Apôtre; mais il tomba gravement malade et, à peine rétabli, la nostalgie le prit. Paul, acquiesçant à ses vœux, lui confia pour ses compatriotes une lettre débordante d'affection, où remerciements et éloges revêtent la forme la plus noble et la plus délicate.

Caractères des quatre lettres. — Dans les Épîtres de la captivité plusieurs questions vitales d'autrefois passent au second plan; quelques-unes, à peine ébauchées jusqu'ici, prennent une importance prépondérante : mais les théories nouvelles sont toujours greffées sur les doctrines anciennes, comme ces dernières ont un écho dans les écrits présents. Il y a un développement, expliqué et justifié par les circonstances; il n'y a nulle part solution de continuité.

La crise judaïsante s'est calmée; la controverse contre les champions du judaïsme s'éteint graduellement : partout la lutte se termine, tout porte à le croire, par le triomphe des idées de Paul. Il subsiste bien à l'horizon quelques nuages : la violente et brusque sortie contre « les chiens, les mauvais ouvriers, les partisans de la mutilation[2] » en est la preuve; mais

---

en amont et sur le Lycus même, à seize ou dix-huit kilomètres de chacune d'elles. La vallée du Lycus était la route commerciale reliant Éphèse à la Galatie et à la Cilicie.

1. Phil. 4^{18}. Cet Épaphrodite n'a de commun que le nom avec l'Épaphras des Épîtres précédentes. Bien qu'Épaphras soit la forme abrégée d'Épaphrodite, les deux noms sont toujours distincts dans nos lettres.

2. Phil. 3^{2-3} : Videte canes, videte malos operarios, videte *concisionem* (κατατομήν). Nos enim *sumus circumcisio* (ἡ περιτομή). Noter le jeu de mots et le terme de mépris dont sont affublés les Juifs et les judaïsants. Ce qui rend l'ironie plus sanglante c'est que κατατομή et κατατέμνω se disent des mutilations proscrites par la Loi (Lev. 21^5; 1 Reg. 18^{28}; Is. 15^2).

si les chiens aboient encore à distance ils n'osent plus s'exposer aux coups terribles de l'Apôtre. Les faux docteurs de Colosses sont, il est vrai, teintés de judaïsme, mais c'est un judaïsme conciliant qui ne veut plus s'imposer à tout prix, trop heureux d'être toléré, un judaïsme assez semblable à celui des scrupuleux de Rome qui distinguaient entre jour et jour, entre mets et mets. Sans pitié pour les erreurs de principe d'un dogmatisme intransigeant, Paul sait condescendre aux inquiétudes des consciences pusillanimes; et voilà pourquoi le ton de sa polémique, en face d'ennemis qui désarment, est si fort amorti. En revanche, des tendances nouvelles se font jour. La prédication primitive au sujet de Jésus avait été simple. On envisageait en lui le Fils de Dieu, le messie, le rédempteur, le sauveur unique, le juge suprême; on racontait sa naissance du sang de David, ses miracles et ses enseignements, sa mort et sa résurrection, la promesse de son retour glorieux. Il y avait là tous les éléments d'une christologie, à condition de les réunir et de les fondre en un système. Mais d'abord on n'y songea pas. Il suffisait de savoir qu'il faut croire et espérer en lui, qu'il faut l'aimer et lui obéir. Cependant le besoin inné de connaître et de comprendre ne devait pas tarder à faire valoir ses droits et il était juste de le satisfaire. D'où venait Jésus? Qu'était-il dans son existence antérieure? Quel était son rôle dans la création du monde et la vie de l'Église? Faute de répondre à ces questions, les néophytes cherchaient le mot de l'énigme dans les idées héritées de leurs pères, qu'ils n'avaient pas dépouillées toutes au seuil du baptistère et ils se faisaient une théologie à leur guise. Il convenait de les illuminer, de les initier à la sagesse, de leur dévoiler le mystère, de les élever enfin à cette science supérieure dont ils étaient si jaloux et si fiers. Le premier caractère de ce groupe d'Épîtres est donc une christologie très développée.

Le second est un enseignement plus précis sur la nature et la constitution de l'Église. L'Église était en train de s'organiser. Grâce aux efforts de Paul, l'union entre les deux fractions du christianisme s'opérait à vue d'œil. Elle n'était plus retardée que par les dernières prétentions des judéo-chrétiens qui, n'insistant plus guère sur l'observation intégrale de la

Loi, demandaient qu'on en retînt du moins quelque chose et par l'universalité même de l'Église, composée de peuples si divers d'esprit, de sang, de mœurs, de langue, qui se jalousaient, se détestaient, se méprisaient mutuellement. Il fallait tout fondre en un dans le Christ; car l'Église n'est pas la somme des croyants isolés, ni l'ensemble des chrétientés nationales, mais le corps mystique du Christ, animé d'un même Esprit, participant à la même vie, aspirant à la même fin, sous la dépendance du même chef. Telle est la vérité qui prendra le plus de relief dans les Épîtres de la captivité.

En les parcourant, on est frappé de la part faite à l'intelligence. Les mots relatifs à la connaissance intellectuelle, tels que vérité, science, doctrine, révélation, sagesse, compréhension, lumière, avec leurs dérivés et les vocables de sens contraire, sont répétés à profusion. Dans le même ordre d'idées, un certain nombre de termes font ici leur apparition pour la première fois. Jadis Paul semblait faire de la sagesse l'apanage des parfaits; maintenant il la souhaite à tous, ainsi que cette science éminente qu'il qualifie lui-même de *surscience* (ἐπίγνωσις). Enfin une de ses préoccupations les plus vives est d'expliquer le secret, caché aux générations passées et aujourd'hui révélé aux apôtres et aux prophètes, qu'il désigne sous le nom de *Mystère*. N'exagérons point cependant le contraste avec les grandes Épîtres. Il est intéressant de comparer, dans les deux groupes, les notions de justice, de foi, de grâce, de loi, de péché. Les théories longuement développées aux Romains ou aux Galates sont ici rappelées comme des axiomes, comme des résultats acquis, acceptés. Mais elles reçoivent souvent une expression plus brève et en même temps plus précise. Je désire avoir, dit l'Apôtre, « non pas ma justice qui serait le fruit de la Loi, mais la justice produite par la foi du Christ, la justice qui vient de Dieu, fondée sur la foi[2] ». Nous connaissons bien cette justice engendrée par la foi et que la Loi ne saurait at-

1. Le mot paulinien ἐπίγνωσις forme trait d'union entre les diverses Épîtres de Paul. Il se trouve dans chacune des lettres de la captivité et des Pastorales. Il est particulièrement fréquent dans les premières.

2. Phil. 3[9] (cf. Rom. 1[17]; 3[21-22]) : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. La cou-

teindre, justice qui est en même temps de Dieu et de l'homme : de Dieu parce qu'elle émane de lui, de l'homme parce qu'elle lui est inhérente; et nous remarquons aussi que l'équivoque grammaticale de « justice de Dieu » a été levée. Non moins admirable dans sa concision est cette autre formule : « Vous avez été sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela non point par vous-mêmes, c'est un don de Dieu; non par les œuvres afin que nul ne se glorifie[1]. » Si le salut — c'est-à-dire la grâce habituelle — est substitué à la justification, c'est que la controverse ne roule plus sur le *passage* de l'état de péché à l'état de justice. Comme les œuvres de la Loi ne sont plus en question, ce sont les œuvres sans distinction qui prennent leur place. La thèse s'élargit et se généralise. Mais le rôle de la foi, comme principe et instrument du salut, la nécessité absolue de la grâce et sa définition comme don de Dieu échappant au mérite, sont tout à fait dans l'esprit de Paul et l'expression finale (ut ne quis glorietur) est aussi d'une saveur bien paulinienne.

II. LE BILLET A PHILÉMON.

Paul et l'esclavage. — Ce petit chef-d'œuvre de tact, d'urbanité, de noblesse, de grâce exquise[2], fut la première déclara-

---

leur paulinienne de ce passage saute aux yeux et n'est plus guère niée par personne. Il est inutile d'en marquer le détail.

1. Eph. 2^{8-10} : Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐ ξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ. Il faut remarquer : 1. Le salut déjà accompli en principe (σεσωσμένοι). Cf. Rom. 8^{24}; Tit. 3^{5} et 1 Cor. 1^{18}; 15^{2}; 2 Cor. 2^{15}. — 2. Le salut par (διά) la foi, essentiellement paulinien. Cf. Rom. 4^{23-25} Gal. 2^{16}; $3^{14 \cdot 26}$; Phil. 3^{9} etc. — 3. L'instrumentalité de la grâce (τῇ χάριτι) ou de la foi, opposée à celle des œuvres (οὐκ ἐξ ἔργων). Cf. Rom. 3^{24} (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); 11^{6} (εἰ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων) etc. — 4. Le choix d'un moyen de salut qui ôte tout prétexte à la vaine gloire (ἵνα μή τις καυχήσηται). Cf. 1 Cor. 1^{29} (ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ); 4^{7}; 2 Cor. 10^{17} et Rom. 4^{2}. — 5. La transformation produite par la grâce présentée comme une *création* (ποίημα, κτισθέντες). Cf. 2 Cor. 5^{17} (εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις); Gal. 6^{15} (καινὴ κτίσις) etc. — 6. Le οὐκ ἐξ ὑμῶν répond au : *Quid habes quod non accepisti?* (1 Cor. 4^{7}) à Tit. 3^{5} et est notoirement dans le goût de Paul.

2. On peut voir dans Lightfoot (*Colossians and Philemon*[2], Londres, 1876, p. 317-319) diverses appréciations sur le mérite littéraire de cette

tion chrétienne des droits de l'homme et le plus ancien commentaire des trois mots fatidiques dont il s'est fait de nos jours un si effroyable abus. La question de l'esclavage avait déjà préoccupé l'Apôtre. Il ne pouvait songer à le proclamer aboli : la raison sociale, la sécurité de l'État, la pénétration pacifique du christianisme, l'intérêt bien entendu des esclaves eux-mêmes ne le permettaient point. L'empire romain comptait alors dix fois plus d'esclaves que de citoyens; une fortune de plusieurs milliers de *servi* n'avait rien d'exceptionnel et tel propriétaire en possédait plus de vingt mille. Prêcher brusquement l'émancipation à ces foules, c'était déchaîner la guerre civile, provoquer un cataclysme où l'empire pouvait sombrer et, en attendant, attirer sur l'Église naissante de terribles représailles. Du reste, l'expérience de tous les siècles montre ce qu'a d'utopique et de funeste, même pour ceux qui en bénéficient, le passage trop brusque de la servitude à la liberté. Inculquer à l'esclave sa dignité d'homme, apprendre au maître à voir en lui un frère, combler peu à peu l'abîme entre les castes, en rappelant aux chrétiens leur union dans le Christ et leur égalité devant Dieu : voilà tout ce que pouvait le christianisme à ses débuts. Le reste était affaire de temps : le ferment de liberté, d'égalité et de fraternité, déposé au sein de l'Église, lèverait infailliblement au cours des siècles, amenant, sans révolution ni secousse, d'un côté la libération progressive des esclaves, de l'autre l'extension des principes de justice et d'humanité qui rendraient désormais impossible le retour à la servitude.

Paul avait octroyé la charte de liberté chrétienne quand il écrivait aux Galates : « Vous êtes tous enfants de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus. Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus de mâle ni de femelle : tous vous êtes un

---

Épître et un curieux rapprochement avec une lettre semblable de Pline le Jeune. Quoique le billet de Pline soit fort beau pour un païen, la comparaison est tout à l'avantage de l'Apôtre. Pline conjure son ami d'épargner à un esclave fugitif la torture; qu'il soit sans pitié à l'avenir en cas de récidive; le malheureux est assez puni par les reproches acerbes et les menaces de Pline lui-même. Paul recommande tout autrement à Philémon le fils bien-aimé qu'il a engendré dans les chaînes.

dans le Christ Jésus[1]. » Pour des chrétiens, identifiés individuellement au Christ dans l'unité de son corps mystique, les inégalités naturelles de race, de condition, de sexe, ne comptent plus pour rien. Un esclave vaut un homme libre. « Que chacun, dit encore saint Paul, vive dans la condition où le Seigneur l'a mis, dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé... Vous étiez esclave? N'en ayez cure. » Suit une phrase ambiguë à force de concision et qu'on a interprétée dans des sens diamétralement opposés : *Sed et si potes fieri liber magis utere*[2]. Au gré des uns, l'Apôtre conseille de rester dans la servitude : « Même si vous pouviez devenir libre, demeurez plutôt esclave. » Selon les autres, il recommande de saisir l'occasion de la liberté qui s'offre : « Si vous pouvez devenir libre, profitez-en. » Quoi qu'il en soit, la thèse générale est la même : l'esclave appelé à la foi étant l'affranchi de Jésus-Christ et l'homme libre appelé à la foi étant l'esclave de Jésus-Christ, les différences sont extrinsèques, accidentelles, sans portée religieuse, négligeables au point de vue chrétien. Le christianisme n'annule ni les mariages ni les contrats, il ne rompt point les liens de parenté ou de subordination, mais il transforme les âmes et les rend supérieures aux contingences humaines.

Droits et devoirs des esclaves. — Paul trace leurs devoirs aux maîtres comme aux esclaves[3]. A ceux-ci il enjoint une obéis-

---

1. Gal. 3^{27-28} : Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε. Il dit : « Vous êtes une même personne », et non pas « une même chose », parce que les chrétiens forment ensemble un seul Christ mystique.

2. 1 Cor. 7^{20-21}. L'amphibologie existe aussi en grec : Ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γένεσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Il faut cependant avouer que le καί favorise la première interprétation qui est celle des anciens commentateurs grecs et latins et qui semble mieux cadrer avec le contexte et avec l'esprit de Paul.

3. Eph. 6^{5-9}; Col. 3^{22-25}. — Les esclaves doivent : 1. obéir en tout (ὑπακούετε κατὰ πάντα); 2. par un mobile intérieur et par un motif de conscience (μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν Κύριον); 3. sûrs qu'une récompense leur est réservée au ciel (εἰδότες ὅτι ἀπὸ Κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας). — Les maîtres doivent : 1. observer à l'égard des esclaves les règles de la justice et de l'équité (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε); 2. leur épargner les menaces et les mauvais traitements (ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν); 3. et penser au Juge et au Maître commun (εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ Κύριος κτλ.).

sance entière, sincère, intérieure, surnaturelle, sans trompe-l'œil ni basse flatterie, une obéissance relevée par la pensée de faire le bon plaisir de Dieu, soutenue par la crainte de ses jugements et l'espérance de ses rétributions éternelles. Aux maîtres, il prescrit la justice et l'équité envers leurs esclaves, il défend les menaces et les mauvais traitements, il rappelle le souvenir du Juge rigoureux et infaillible qui ne fait point acception de personnes. Les droits et les devoirs de l'esclave! Quelle étrange utopie aux yeux du monde raffiné de ce temps-là. C'était une question gravement débattue par les philosophes si l'esclave avait une âme. En tout cas, ce ne pouvait être qu'une âme servile dont il ne fallait attendre ni noblesse ni moralité. L'esclave n'avait pas plus de devoirs que l'animal ; il n'avait, comme lui, qu'une tâche à remplir.

Quant à ses droits, l'axiome universellement reçu parmi les jurisconsultes était qu'il n'en pouvait avoir. L'esclave était un corps, une bête de somme, une machine vivante, une pièce de mobilier. On l'achetait le prix d'un cheval, on acquittait pour lui les mêmes péages, on le dressait, on l'exploitait de même, quitte à le revendre au rabais quand il était vieux ou usé. Du reste on pouvait impunément en engraisser les murènes, le faire servir à des expériences de vivisection, le condamner à un célibat perpétuel, abuser ou trafiquer de sa pudeur, le séparer arbitrairement de sa compagne et de ses petits. Si certains propriétaires, par intérêt, par apathie, par crainte ou par humanité, traitaient mieux leurs esclaves, ceux-ci n'en restaient pas moins à la merci de toutes les passions et de tous les caprices. Les sociétés protectrices des animaux n'existaient point à Rome ; les lois d'Adrien, d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle pour mettre les *mancipia* un peu à l'abri du despotisme n'étaient pas encore portées et ne furent jamais efficaces. Il fallut attendre que l'idée chrétienne, avec Constantin, Théodose et Justinien, pénétrât dans les mœurs aussi bien que dans le code.

Le cas d'Onésime. — Le cas d'Onésime était grave. Comme fugitif, il devait avoir le front marqué au fer rouge d'un F indélébile et le cou garni d'un carcan. Comme voleur, il était à la discrétion de son propriétaire pour mourir sous les fouets ou pour tourner la meule toute sa vie. Paul sait tout cela et il

ne craint pas d'exposer le coupable à la vengeance et au ressentiment de son maître. Il reconnaît les droits de Philémon; il n'a pas voulu retenir Onésime sans son consentement; il ne lui demande pas en propres termes l'affranchissement de l'esclave, mais on voit bien qu'il y compte, qu'il en est sûr. Il lui suggère clairement cet acte de libéralité, d'autant plus méritoire qu'il sera plus spontané; il insinue qu'il pourrait le lui imposer au nom de son autorité paternelle et apostolique; mais, de fait, il ne le lui impose point[1]. Ce qu'il lui demande sans détour c'est l'impunité d'Onésime. Lui, Paul, répond pour l'esclave; il se charge de sa dette; sur un ton moitié enjoué moitié sérieux, il en contracte l'obligation formelle, non sans laisser entendre que s'ils réglaient leurs comptes, c'est Philémon qui resterait débiteur[2]. Conformément aux principes du christianisme, Philémon doit désormais regarder son esclave comme un frère, comme un futur compagnon de gloire dans le ciel[3]. Par une suprême délicatesse, après avoir tracé ce sublime idéal de charité et de générosité chrétiennes, Paul exprime l'espoir que son ami, non content de remplir tous ses vœux, les dépassera.

1. Les ordres, les conseils et les prières se mêlent au point qu'il est malaisé de dire où les uns finissent et où les autres commencent. — I. Paul *supplie* (παρακαλῶ) : 1. comme ami (διὰ τὴν ἀγάπην), 2. comme vieillard (πρεσβύτης), 3. comme apôtre (Παῦλος), 4. comme prisonnier du Christ Jésus (δέσμιος Χ. Ἰ), en faveur de son fils qu'il a engendré dans les chaînes, c'est-à-dire de ses entrailles (τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα). Il est à peine besoin de noter que la version latine du verset 9 : *Propter charitatem magis obsecro, cum sis talis, ut Paulus senex*, est inexacte et qu'il faudrait : *Cum sim talis ut Paulus senex* (τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης). — II. Il ne fait que *conseiller*, attendant le consentement de l'intéressé (χωρὶς τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι) et son acceptation spontanée (κατὰ ἑκούσιον). — III. Cependant il pourrait *commander* comme représentantdu Christ vis-à-vis d'un chrétien (πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν); il compte sur l'*obéissance* de Philémon (πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ); il se sert même à l'occasion de l'impératif (προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα).

2. 18-20. Paul promet d'indemniser Philémon. Rien ne manque à ce contrat, pas même la signature du débiteur (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω). Mais ni Paul ni Philémon n'ont songé un instant que le payement dût se faire en *espèces sonnantes*, comme le veulent certains exégètes modernes.

3. 16 : Οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν. Philémon doit recevoir Onésime comme il recevrait Paul lui-même (15 : ὡς ἐμέ).

Quoique l'Apôtre apprécie très haut l'indépendance morale de l'homme, il est permis de se demander si son esprit a jamais spéculé sur ce que l'esclavage antique avait d'injuste et d'immoral. Parmi les Hébreux, l'esclavage était le plus souvent volontaire et ne différait guère de la simple domesticité. Pour les compatriotes, il prenait fin au bout de six ans au plus, sauf le consentement formel de l'intéressé; et le législateur avait prévu comme ordinaire le cas où ce consentement serait librement donné. Il en était tout autrement dans les milieux païens où l'esclave n'était plus un homme. Mais, là aussi, il y avait des droits acquis et des intérêts à ménager. Le brusque arrêt d'une machine si nécessaire au fonctionnement de l'empire était trop périlleux; et le rejet sans préparation de cette institution tant de fois séculaire était à peine moins injuste et moins immoral que son maintien inconditionné. C'était assez que l'esprit chrétien la minât par la base et, en attendant sa chute définitive, en corrigeât les abus [1].

1. Cf. Marquardt, *La vie privée des Romains* (trad. Henry), Paris, 1892, t. I, chap. VI, p. 227; Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité* [2], Paris, 1879, t. III, p. 269-443; Allard, *Les esclaves chrétiens* [3], Paris, 1900, p. 187-214.
On lira avec fruit les opuscules suivants de Steinmann (cathol.), *Die Sklavenfrage in der alten Kirche*, Berlin, 1910, et *Paulus und die Sklaven zu Korinth*, Braunsberg, 1911. M. Steinmann fait l'historique de l'exégèse de 1 Cor. 7^{21} depuis Origène et soutient que le sens de ce verset peut très bien être : « Si toutefois il t'est possible de devenir libre, tant mieux; use de ta liberté comme un bon serviteur du Christ. » L'auteur déduit ce sens non pas tant du texte ou du contexte que de l'esprit général de la morale paulinienne.

CHAPITRE II

PRÉÉMINENCE DU CHRIST

Éphésiens et Colossiens. — Les deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens sont entre elles comme les Épîtres aux Galates et aux Romains. La plus courte et la première écrite, dans chaque groupe, sert respectivement de canevas à la suivante. La lettre aux Colossiens, plus alerte, plus vivante, plus personnelle, vise un but précis et immédiat et s'attaque à un adversaire déterminé; l'Épître aux Éphésiens, plus pleine, plus mûrie, plus étudiée, fait abstraction des controverses et observe la marche régulière d'un traité dogmatique. Le sujet est le même, la suite des idées aussi; beaucoup d'expressions et de tours de phrases sont identiques[1]. Cependant l'une n'est ni le décalque ni le pastiche de l'autre. On y reconnaît un esprit qui puise librement dans son propre fonds, sous l'empire des mêmes desseins ou des mêmes besoins : il n'y a rien de l'imitateur servile dont la main se trahit par le soin excessif qu'elle prend de se cacher. A vouloir les étudier séparément on s'exposerait à trop de redites. Mieux vaut saisir l'idée dominante

1. Col. n'a de spécial que la polémique contre les sectaires (2^{1-9}, $^{16-23}$), un mot de circonstance (3^{1-4}) et quelques détails d'un caractère personnel (4^{9-18}). Par contre, Eph. n'est sans parallèle que dans l'entrée en matière (1^{3-14}), dans la définition et la description du corps mystique (3^{15}-4^{21}, 5^{23-32}) et dans la panoplie finale (6^{10-17}). Encore y a-t-il dans les parties indiquées comme particulières des traits et des tours de phrase communs aux deux. Les rapports deviennent même plus étroits dans la section parénétique, à partir de Col. 3^{5} et de Eph. 4^{17}. Du reste, sauf deux ou trois versets, le premier chapitre de Col. peut se reconstituer à l'aide de fragments pris çà et là dans Eph. mais placés dans un contexte différent. Cette comparaison est une preuve très forte en faveur de l'authenticité des deux Épîtres.

de chacune d'elles et y rattacher les passages parallèles de l'autre. L'idée maîtresse de l'Épître aux Colossiens est sans contredit la prééminence du Christ considéré soit dans sa vie divine au sein du Père soit dans ses rapports avec le monde; celle de l'Épître aux Éphésiens est non moins clairement l'union des fidèles avec le Christ et dans le Christ comme membres du corps mystique. La première aurait pour épigraphe : « Il faut que le Christ prime en toutes choses[1] »; la seconde aurait pour symbole : « Le Christ est tout en tous[2]. »

I. LES FAUX DOCTEURS DE COLOSSES.

Judaïsants. — Les opinions des critiques, au sujet de ces novateurs, ne sont pas moins variées que les couleurs de l'arc en ciel. Tour à tour, ces sectaires sont devenus pythagoriciens, épicuriens, stoïciens, néo-platoniciens, esséniens, pharisiens, ébionites, cabalistes, chaldéens ou mages, gnostiques, partisans de Cérinthe ou de Valentin et même — qui le croirait? — élèves d'Apollos ou disciples de Jean. Cette bigarrure, qui fait peu d'honneur au flair critique des exégètes et montre que leur imagination se développe parfois aux dépens du bon sens, doit nous enseigner la circonspection dans la solution d'un problème où les inconnues dépassent les données.

Deux faits incontestables. La très grande majorité des fidèles de Colosses venait de la gentilité; s'il y avait parmi eux des Juifs convertis ils devaient être quantité négligeable, car saint Paul ne semble faire aucune allusion à leur existence[3] : et ce-

1. Col. 1[18]. — 2. Col. 3[11].
3. Avant d'être chrétiens les Colossiens étaient ἀπηλλοτριωμένοι, Col. 1[21], et le passage parallèle (Eph. 2[12]) montre qu'il faut entendre : « étrangers à la théocratie israélite ». Ils étaient « morts par les péchés actuels et par l'incirconcision de leur chair », Col. 2[13]. Ils n'ont reçu d'autre circoncision que la circoncision spirituelle, celle du Christ, 2[11]. Enfin *in vos*, 1[25], fait pendant à *in gentibus*, 1[27], et y est clairement inclus comme la partie dans le tout. — Ces mots « la Loi qui nous était contraire, qui était contre nous », 2[14], où plusieurs voient une allusion aux Juifs de Colosses, peuvent fort bien s'expliquer des Gentils. La Loi leur était nuisible aussi bien qu'aux Juifs, quoique pour des raisons différentes : elle était une cause perpétuelle de dissensions et de haines. Cf.,

pendant les tendances des faux docteurs sont nettement judaïsantes, non pas de ce judaïsme intransigeant qui voulait s'imposer en Galatie ou même à Corinthe, mais d'un judaïsme tempéré et à petite dose, d'un judaïsme bénin, capable de transactions et de compromis. Les tendances judaïsantes ressortent évidemment du passage suivant : « Que nul ne vous juge dans le manger ou le boire, ou en matière de fêtes, de néoménies, ou de sabbats : c'est là une ombre des choses futures dont le corps [c'est-à-dire la réalité et la substance] appartient au Christ[1]. » Qui possède le corps ne fait point cas de l'ombre et qui tient la réalité n'a que faire de la figure. Néoménies, sabbats, lois relatives aux aliments et autres prescriptions judaïques n'ont plus d'importance ni même de signification; elles n'avaient un sens qu'autant qu'elles figuraient l'avenir. Maintenant ces vieux préceptes sont morts pour nous parce que Jésus-Christ les a cloués à la croix pour les empêcher de tyranniser plus longtemps les hommes; et nous sommes morts pour eux puisque nous participons mystiquement à la mort réelle du Christ : « Pourquoi donc, ajoute l'Apôtre, si en mourant avec le Christ vous fûtes délivrés des *éléments du monde*, vous laissez-vous encore imposer des lois comme si vous viviez dans le monde? On vous dit : Ne prenez pas, ne goûtez pas, ne

---

Eph. 2^{14-19}. Le fait que l'apôtre de ces contrées, Épaphras, était un païen converti doit aussi être pris en considération. Il est difficile d'admettre qu'il eût pu constituer et organiser une église dont les Juifs auraient formé une portion notable.

1. Col. 2^{16-17} : *In cibo aut in potu.* Les prohibitions mosaïques relatives aux boissons ne concernaient que certaines personnes (prêtre officiant, Lev. 10^{9}; naziréen, Num. 6^{3}) ou certains cas particuliers (liquides contenus dans des vases souillés, Lev. 11^{34-36}). Mais il est probable que les sectes juives rigoristes (les esséniens, les thérapeutes et les réchabites certainement) avaient étendu les défenses de Moïse et proscrivaient le vin, les boissons fermentées. — *In parte* (ἐν μέρει, en fait de) *diei festi, aut neomeniæ aut sabbatorum.* Ces trois mots mis ensemble embrassent toutes les fêtes juives, annuelles (ἑορτή), mensuelles (νεομηνία), hebdomadaires (σάββατα). Gal. 4^{10} : ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, a la même énumération en ordre inverse, le dernier mot désignant sans doute les années sacrées (jubilaires). — *Quæ sunt umbra futurorum : corpus autem Christi.* Ces fêtes étaient l'ombre (σκιά), la figure, le type de l'avenir, c'est-à-dire de l'économie chrétienne. Mais le corps (τὸ δὲ σῶμα), la réalité, l'antitype *est* (sous-entendu ici, parce qu'il se trouve dans la phrase précédente) du Christ, c'est-à-dire lui appartient, le concerne.

touchez pas cela — or tout cela est destiné à périr par l'usage même — selon les préceptes et les traditions des hommes[1]. » Ce judaïsme n'est pas du tout l'observation pure et simple de la Loi; il s'y mêle des préceptes arbitraires qui n'ont jamais eu la sanction de Dieu et que Paul, à l'exemple du Maître, qualifie de traditions humaines : telles, les restrictions relatives aux boissons, dont le législateur des Hébreux n'avait point parlé. En revanche, les novateurs ne semblent pas avoir insisté sur la circoncision; autrement l'Apôtre ne se contenterait pas d'une allusion dédaigneuse à la circoncision faite de main d'homme[2] qui n'a pas, comme le baptême, la vertu de nous dépouiller « du corps de chair », c'est-à-dire des influences malsaines opposées à l'action de l'Esprit.

On voit par là que le judaïsme de Colosses ne ressemblait guère à celui des pharisiens de Jérusalem, d'Antioche et de Galatie. Il se fondait en un syncrétisme bizarre avec des spéculations et des pratiques d'origine bien différente. « Veillez à ce que nul ne nous entraîne comme un butin par la philosophie et une tromperie vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ[3]. » La philosophie

---

1. Col. 2[20-22] : *Si mortui estis* (εἰ ἀπεθάνετε, à l'aoriste), si vous *mourûtes* avec le Christ dans le baptême, comme vous ne pouvez en douter (Rom. 6[2-6]). — Pour *ab elementis hujus mundi*, voir p. 252. — *Quid adhuc tanquam viventes in mundo decernitis?* Traduction obscure et peu exacte. Il faudrait : Pourquoi vous laissez-vous imposer des lois? (δογματίζεσθε, au passif ou mieux au moyen). — *Ne tetigeritis* etc., ce sont les lois arbitraires et purement humaines qu'on veut leur imposer (*secundum præcepta et doctrinas hominum*). Ces préceptes sont d'origine *humaine* en tant qu'ils vont au delà des prescriptions mosaïques. — Les mots *quæ sunt omnia in interitum ipso usu* forment parenthèse et n'affectent pas gravement le sens général de la phrase.

2. Col. 2[11] : *In quo circumcisi estis circumcisione non manu facta* (ἀχειροποιήτῳ) *in expoliatione corpore carnis, sed in circumcisione Christi.* Le *sed* est de trop et trouble le sens : « Vous fûtes circoncis [au baptême] d'une circoncision *non-faite-de-main-d'homme* [c'est-à-dire *spirituelle*] qui dépouille complètement [ἐν τῇ ἀπεκδύσει] le corps de chair, [je veux dire] de la circoncision du Christ. » Ici l'allusion à la circoncision *faite de main d'homme* est indirecte et contenue dans son contraire, la circoncision ἀχειροποίητος. L'allusion est directe dans Eph. 2[11] : *Vos gentes in carne, qui dicimini præputium, ab ea quæ dicitur circumcisio in carne, manu facta* (χειροποιήτου) : « Vous, Gentils, qui êtes appelés incirconcis par ce qu'on appelle la circoncision faite de main d'homme en la chair. »

3. Col. 2[8] : διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν

n'est pas ici l'étude ou l'amour de la sagesse, mais un ensemble de rêveries que les charlatans de Colosses décoraient peut-être du nom de philosophie pour hypnotiser les foules, chez qui les grands mots sonores en imposent toujours. L'Apôtre leur restitue leur vrai nom de tromperies vaines. Elles s'appuyaient sur « les traditions des hommes » et l'on peut entendre également par là soit les doctrines d'une école philosophique, par exemple celle de Pythagore, soit les enseignements que les sectes juives d'alors prétendaient avoir reçus de Moïse par transmission orale, soit un de ces systèmes hybrides, résultant d'un syncrétisme judéo-païen, si communs à cette époque. La dernière hypothèse est assurément la plus probable et celle qui rend le mieux compte de ce mélange déconcertant d'observances et de spéculations contradictoires. Les Juifs ont fourni surtout les pratiques; les philosophes païens ont donné les idées. Or tout cela — idées et pratiques — est rangé par saint Paul parmi les éléments du monde (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Les éléments du monde représentent les notions rudimentaires qui conviennent à l'enfance de l'humanité et que les sages — ou Dieu lui-même s'accommodant à sa faiblesse — lui apprennent comme un alphabet, pour la préparer à un enseignement plus relevé, plus viril, plus divin. La Loi de Moïse elle aussi est comprise dans cette institution élémentaire. Dès qu'apparaîtra celui en qui la plénitude de la divinité habite corporellement et en qui sont cachés tous les trésors de science et de sagesse, ces lueurs crépusculaires s'évanouiront comme des ombres : tout enseignement qui n'est pas « selon le Christ » sera réprouvé.

Théosophes. — Deux pratiques, fruit direct des spéculations philosophiques, n'ont pas un caractère judaïsant bien pro-

---

ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. — Le nom de *philosophie* était alors fort en honneur. Philon s'en sert continuellement pour désigner la religion juive, la révélation mosaïque; Josèphe appelle écoles de philosophie (φιλοσοφίαι τρεῖς, *Antiq.* XVIII, I, 2 etc.) les pharisiens, les sadducéens et les esséniens. Rien d'étonnant si les séducteurs de Colosses s'affublaient de ce titre. — Comme les pharisiens contemporains du Christ, comme plus tard les cabalistes, les gnostiques en appelaient volontiers à la *tradition*. Cf. saint Hippolyte, *Philosophumena*, v, 7; VII, 20; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17. — Nous avons parlé des *éléments du monde* à propos de l'Épître aux Galates, p. 252.

noncé : l'ascétisme exagéré et le culte mal entendu des anges. « Ces observances — dit l'Apôtre, faisant allusion aux prohibitions diverses auxquelles se soumettaient les Colossiens — ont un renom de sagesse par leurs dehors de piété spontanée, d'humilité et de mépris du corps, mais n'ont en soi rien d'honorable et ne tendent qu'à engraisser la chair[1]. » Voilà un effet bien inattendu des privations et des austérités. Les macérations embrassées arbitrairement peuvent *engraisser la chair* tout en exténuant le corps. On reconnaît bien là le langage et la doctrine de Paul. Quant à dire quelles étaient ces abstinences, de quels principes elles s'autorisaient, comment elles dérivaient des spéculations théoriques, la forme trop elliptique du discours ne le permet pas. Le même sentiment de modestie outrée, s'alliant à la même prétention de sagesse, mettait en honneur le culte des puissances supérieures au détriment du seul Médiateur véritable : « Que personne ne vous enlève la palme en s'efforçant de vous porter à une fausse humilité et au culte des anges, faisant fond sur ses visions, vainement enflé dans son entendement charnel et n'adhérant pas à la tête[2] » d'où part tout l'influx vital pour animer le corps mystique. L'entendement *charnel* est celui qui se ferme à l'action du Saint-Esprit et s'ou-

---

1. Col. 2^{23} : ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. La Vulgate est ici presque inintelligible, parce que : 1. L'on ne se rend pas compte que *in superstitione et humilitate et non ad parcendum corpori* sont les trois choses qui donnent à ces doctrines un renom de sagesse. — 2. *Superstitio* a un sens trop ouvertement défavorable. — 3. *Non ad parcendum* devrait être rendu par un seul mot tel que *vexatio* (Ambrosiaster) afin de maintenir la même construction. — La dernière incise (non in honore aliquo ad saturitatem carnis) compte de toute manière parmi les plus difficiles. Estius paraphrase : Ces pratiques ne donnent pas au corps l'honneur qui lui est dû, en le soumettant à une excessive abstinence. Mais ce sens ne satisfait point. Ici la *chair* et le *corps* ne sont pas synonymes.

2. Col. $2^{18 \cdot 19}$: Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν. La leçon du texte reçu (ἃ μὴ ἑόρακεν), difficile au point de vue grammatical, est d'une exégèse très facile : « s'occupant de ce qu'il n'a *pas* vu ». Au contraire, la leçon adoptée par les critiques, qui omettent la négation, donne un sens assez surprenant. Le texte serait-il corrompu, ainsi que plusieurs le supposent? Pour l'explication des autres termes, voir Lightfoot ou Haupt.

vre aux inspirations de la nature toujours sujette à l'illusion et à l'erreur. Cela fait supposer que les dévotions des Colossiens se rattachaient à leurs vues philosophiques et étaient le produit de leurs instincts visionnaires.

Quel nom donner à ces illuminés? La chose importe médiocrement et peut-être n'y a-t-il pas de nom usité qui leur convienne. Lightfoot propose de les appeler des esséniens gnostiques[1]. Ces deux mots, de prime abord, semblent jurer ensemble, le gnosticisme historique étant par essence anti-judaïsant. Mais il n'en fut pas ainsi à l'origine et l'exemple de Cérinthe montre que le judaïsme ébionite pouvait s'accommoder d'un gnosticisme rudimentaire. La dénomination de Lightfoot est donc acceptable pourvu qu'il soit entendu qu'on ne parle ni d'esséniens ni de gnostiques proprement dits. Les esséniens étaient cantonnés aux environs de la mer Morte et l'on ne constate pas leur présence, même à l'état sporadique, hors des limites de la Palestine et de la Syrie. D'un autre côté, les faux docteurs de Colosses ne s'identifient avec aucune secte gnostique historiquement connue. Les caractères essentiels de cette hérésie mobile et changeante, le dualisme, les émanations des éons, le docétisme enfin, percent à peine dans les erreurs de Colosses. Si c'est de l'essénisme, ce n'est plus l'essénisme palestinien; et si c'est du gnosticisme, ce n'est pas encore le gnosticisme du deuxième siècle. Mais voilà justement où gît la difficulté : comment expliquer les tendances judaïsantes dans une

1. *Colossians and Philemon* [11], Londres, 1892, savantes dissertations intitulées : *The Colossian Heresy*, p. 71-111, et : *The Essenes*, p. 347-417. L'auteur montre bien : 1. que le gnosticisme est antérieur au christianisme et indépendant de lui; 2. qu'il fit d'abord alliance avec le judaïsme et ne rompit définitivement avec lui que vers le milieu du deuxième siècle; 3. que les tendances des esséniens avaient d'étroits rapports avec celles des gnostiques; 4. que l'hérésie de Cérinthe représente un gnosticisme judaïsant plus développé que celui dont nous trouvons les traces dans l'Épître aux Colossiens. « Cerinthus is the proper link between the incipient gnosis of the Colossian heretics and the mature gnosis of the second century. In the Colossian epistle we still breathe the atmosphere of Jewish angelology, nor is there any trace of the *æon* of later Gnosticism; while yet speculation is so far advanced that the angels have an important function in explaining the mysteries of the creation and government of the world. » P. 110-111. Cf. A. L. Williams, *The Cult of the Angels at Colossæ* (*Journal of Theol. Studies*, t. X, avril 1909, p. 413-438).

église où l'élément juif était si minime, la couleur essénienne des doctrines dans un pays si éloigné de la Palestine, les idées gnostiques avant l'apparition du gnosticisme?

Causes de leur succès. — Les Juifs étaient fort nombreux dans la vallée du Lycus. Ils s'y étaient incroyablement multipliés depuis le jour où Antiochus le Grand avait transplanté en Lydie et en Phrygie deux mille familles de captifs israélites. Cent vingt ans avant notre époque, la contribution envoyée par le seul district de Laodicée au temple de Jérusalem se montait à plus de vingt livres pesant d'or : ce qui suppose, d'après Lightfoot, une population adulte d'environ onze mille hommes libres. L'influence religieuse de ces Juifs abhorrés et méprisés, partout où ils s'établissaient, est aussi certaine qu'inexplicable. On admirait leur morale et le sérieux de leurs convictions, on assistait à leurs assemblées, on écoutait volontiers la lecture de leurs livres saints et, si l'on acceptait rarement la circoncision, on se soumettait à leurs autres rites. D'autant plus que sans renier leur rigoureux monothéisme, qui leur donnait une telle supériorité sur les pauvres mythologies païennes, ils savaient l'agrémenter de spéculations théosophiques alors à la mode. Les esséniens, les thérapeutes, Philon, le livre d'Énoch, les Oracles sibyllins, le quatrième livre des Machabées, témoignent assez de cet état d'esprit. Jamais les Juifs n'avaient fait pareil effort pour étendre leur prosélytisme sous le couvert de la philosophie. On leur attribuait la spécialité des sciences occultes. A Rome ils étaient confondus avec les Chaldéens; un peu partout ils passaient pour astrologues et cette réputation, loin de leur nuire, grandissait leur action.

Ce judaïsme nouveau devait trouver faveur parmi les Phrygiens, de tout temps célèbres par leur tendance à l'illuminisme. On eût dit que leur sol même les y portait. Cette nature âpre, tourmentée, secouée périodiquement d'affreux tremblements de terre, déchirée de crevasses qui vomissent encore des vapeurs sulfureuses, semblait le théâtre d'anciennes luttes entre puissances surhumaines. On montrait à Hiérapolis, non loin de Colosses, une bouche de l'enfer appelée Plutonium. Un vieux philosophe de ces contrées, Thalès, disait : « Le monde est un être animé et rempli de démons. » Les rites pratiqués en l'hon-

neur de Cybèle, de Sabazius, de Diane, nous font voir à quel fanatisme atteignait l'exaltation mystique de ces peuplades. La Phrygie fut toujours la patrie nourricière des sectes gnostiques les plus extravagantes. On y passait de la licence la plus effrénée au plus rigide puritanisme.

II. LES TITRES ET LES FONCTIONS DU CHRIST.

Image du Père. — Les erreurs des Colossiens obligeaient l'Apôtre à restituer à Jésus-Christ sa vraie place à côté du Père, avec son véritable rôle dans la création du monde et dans la vie surnaturelle de l'Église. Dieu « nous a retirés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. Ce Fils est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce qu'en lui tout a été créé au ciel et sur la terre, trônes, dominations, principautés, puissances : c'est par lui et pour lui que tout a été créé. Et il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. Et il est la tête du corps, de l'Église, comme il est le principe, le premier-né d'entre les morts, ayant ainsi la primauté en tout; puisqu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui la plénitude et de se réconcilier par lui toutes choses, pacifiant, par le sang de sa croix — par lui, dis-je — et ce qui est sur la terre et ce qui est aux cieux[1] ».

Saint Paul, selon son habitude, accumule sur la tête du Christ, sans trop de souci de ce que nous pourrions appeler l'ordre chronologique, tous les titres qui lui appartiennent à raison de ses deux natures. Pas plus que saint Jean, il n'est disposé à diviser le Christ. Dans sa vie antérieure, le Christ est

1. Col. 1[15-20]. Tout ce passage jusqu'au v. 23 est suspendu au pronom relatif ὅς. 1[15-17] a trait à la vie divine du Christ, soit en lui-même — comme image du Père — soit dans ses rapports avec la création, à laquelle il est antérieur (πρὸ πάντων, πρωτότοκος) et dont il est la cause efficiente (δι' αὐτοῦ), le conservateur (ἐν αὐτῷ) et la fin (εἰς αὐτόν). 1[18-23] a trait à sa vie humaine ou plutôt à sa vie théandrique, comme chef de l'Église et premier-né d'entre les morts. La construction grammaticale des deux sections est la même : d'abord énonciation du fait (v. 15 et 18), puis justification du fait débutant par une formule identique ὅτι ἐν αὐτῷ (v. 16-17 et 19-23).

l'image de Dieu, le premier-né, le créateur, le conservateur et la fin de toutes choses; dans sa vie humaine, il est le premier-né des morts, le chef de l'Église, le rédempteur des hommes et le pacificateur universel; des deux manières, il est le Fils bien-aimé. Nous ne dirons rien ici du titre de Fils qui n'est point spécial à notre Épître.

L'image du Dieu invisible — ou peut-être, plus exactement, de Dieu l'invisible[1] — est une expression empruntée au livre de la Sagesse et n'est en réalité qu'un synonyme du Fils. Qui dit image dit ressemblance et dérivation. Le fils est l'image du père, dont il est le vivant portrait, mais le père n'est point l'image du fils, bien qu'il en porte la ressemblance, parce qu'il n'en dérive pas. Selon l'énergique et rigoureuse expression de saint Grégoire de Nazianze « le Verbe est image en tant qu'il procède du Père, car il est de l'essence de l'image d'être une reproduction, une copie de son archétype[2] ». Le Dieu invisible de notre texte est évidemment le Père. L'invisibilité lui convient soit en tant que Dieu et alors elle lui est commune avec le Fils sa parfaite image, soit en tant que Père, comme saint Paul semble l'insinuer et comme l'ont pensé un grand nombre d'anciens écrivains ecclésiastiques : en ce cas elle désignerait l'attribut personnel et incommunicable en vertu duquel le Père, source et principe de la divinité, envoie les autres personnes et n'est pas envoyé par elles[3]. Comme image du Père, le Fils se trouve apte à le révéler aux hommes; mais ce

---

1. Col. 1[15] : Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. La même phrase sans l'épithète τοῦ ἀοράτου se trouvait déjà dans 2 Cor. 4[4]. La grammaire, l'usage de Paul et la théologie demandent que Θεός (avec l'article défini) désigne le Père et alors le qualificatif τοῦ ἀοράτου doit lui convenir, en tant que Père, d'une façon spéciale, c'est-à-dire comme archétype se manifestant dans son image et par elle. L'auteur de la Sagesse (7[26]) avait dit de la sagesse personnifiée ou personnelle : Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου... καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Pour l'idée, comparer Joan. 1[18]. Philon donne aussi à son Logos le titre d'image de Dieu, *De Mundi opif.* 8; *De confus. ling.* 20, 28; *De Profugis*, 19; *De Monarch.* II, 5; *De Somn.* I, 41. On sait qu'il tirait sa théorie du Logos-Image de Gen. 1[26-27].

2. *Orat.* xxx, 20 (XXXVI, 129).

3. Voir dans Petau, *De Trinit.*, VIII, 2, la longue liste des écrivains ecclésiastiques qui attribuent l'invisibilité au Père en tant que Père, soit à cause de notre texte soit à cause de Joan. 1[18] (Deum nemo vidit un-

n'est pas précisément cette aptitude qui le constitue à l'état d'image : il serait image alors même qu'il n'existerait aucune créature raisonnable pour recevoir sa révélation, comme il resterait Fils alors même qu'il n'y aurait personne pour recevoir de lui la filiation adoptive. Plus l'image est parfaite, mieux elle exprime son modèle et l'on peut concevoir une image si parfaite qu'elle égale son prototype. « Tel le Fils de Dieu, portant en lui tout le Père, en tout identique au Père, et n'en différant que par le fait d'être produit[1]. » Cependant la notion d'image n'implique pas cela et l'égalité, si elle existe, doit se déduire d'autres principes. Le Fils de Dieu est l'image du Père et parce qu'il est son Verbe — le Verbe, de sa nature, exprimant l'intelligence qui le produit — et parce qu'il est son Fils, car la génération, en vertu de son concept propre, tend à reproduire le principe générateur. Mais il n'est pas certain que cette relation entre le Fils et l'image soit dans l'esprit de Paul.

Premier-né. — Si la qualité d'image est absolue et relative à la fois, celle de premier-né est seulement relative et ferait par conséquent défaut au cas où rien ne serait créé. Les Pères observent à bon droit que l'expression « premier-né de toute créature » ne peut signifier que « né avant toute créature ». En effet, pour que le Fils fût rangé dans la catégorie des créatures, il faudrait ou que lui-même eût été créé ou que la créature eût été produite par voie de génération; or, en dehors de lui, rien n'est engendré, puisqu'il est le Fils unique — saint Jean dirait « Monogène » — et d'autre part il n'est pas créé

---

quam). Les mêmes auteurs attribuent naturellement au Fils toutes les théophanies. Cette opinion jadis très répandue a été mise en vers par Prudence (*Contra Patripassianos*) :

Credite, nemo Deum vidit; mihi credite, nemo.
Visibilis de fonte Deus, non ipse Deus Fons
Visibilis. Cerni potis est qui nascitur, at non
Innatus (ἀγένητος ou ἀγέννητος) cerni potis est.

S. Jean Damasc., *De fide orthod.*, I, 8 (XCIV, 816). Cf. *De Imag.*, I, 9 (XCIV, 1240). Saint Chrysostome conclut que le Fils est invisible de ce qu'il est l'image parfaite du Dieu invisible (ἡ τοῦ ἀοράτου εἰκὼν καὶ αὐτὴ ἀόρατος καὶ ὁμοίως ἀόρατος). Origène avant lui avait dit la même chose (εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών, texte rapporté par saint Athanase, *De decret. Nic.* 27). Cf. *Periarchon*, II, VI, 3 (XI, 211).

lui-même, puisque tout ce qui a été créé, au ciel et sur la terre, a été créé par lui, en lui et pour lui. En définitive, les trois titres de Fils, d'image et de premier-né se rapportent à la vie divine du Verbe et sont trois aspects de sa génération éternelle, mais il y a entre eux cette distinction que la notion de Fils est absolue, celle d'image absolue et relative, celle de premier-né est relative dans son expression, puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils, mais s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures[1].

Tout par lui, tout en lui, tout pour lui. — Une courte phrase résume les rapports du Fils avec le monde[2] : Tout est *par* lui (δι' αὐτοῦ), tout est *en* lui (ἐν αὐτῷ), tout est *pour* lui (εἰς αὐτόν).

L'incise τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται rappelle le πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο du Prologue du quatrième Évangile et l'insistance de saint Paul à comprendre toutes choses,« les visibles et les invi-

---

1. Col. 1^{15} : Πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Presque tous les Pères avant et après Nicée (Justin, Clément d'Alex., Tertullien, Origène, Basile, Isidore de Péluse, Chrysostome, Sévérien, Théodoret, etc.) entendent correctement ce titre du Christ préexistant. Quelques-uns (Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alex., Théodore de Mops.), par une crainte exagérée de l'arianisme, l'expliquèrent du Christ incarné. Mais Paul n'est pas encore arrivé à l'incarnation et le πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, qui vient plus bas (1^{18}) après la qualité de « chef de l'Église », est tout différent. Entendu du Christ incarné, πρωτότοκος marquerait la prééminence, comme dans Ps. 88 $(89)^{28}$, et non la priorité; mais alors comment expliquer le génitif πάσης κτίσεως, puisque le Fils, d'après ce qui suit immédiatement, ne rentre pas dans la catégorie des créatures? — D'un autre côté, πρωτότοκος est passif (engendré avant) et non pas actif (engendrant avant), comme l'entend peut-être saint Basile (*Contra Eunom.*, IV) et certainement saint Isidore de Péluse (*Epist.* III, 31) qui accentue πρωτοτόκος sur la pénultième. — Dans le composé πρωτότοκος, le premier élément est donc comparatif (comme dans Joan. 1^{15} : πρῶτός μου ἦν) et a rapport à la durée. Chrysostome (οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν) et Théodoret (οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς) expriment très bien cela. La paraphrase de Justin (*Dialog.* 100, VI, 709) est aussi excellente : Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. Du reste Paul se paraphrase lui-même quand il dit quatre lignes plus loin (Col. 1^{17}) : καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.

2. Il est à noter que ces trois locutions paraissent respectivement deux fois dans le contexte (Col. 1^{15-20}) : et se rapportent la première fois au Christ préexistant (1^{15-18}), l'autre fois au Christ incarné (1^{19-20}). Remarquez également que les trois locutions s'appliquent à Dieu sans distinction de personnes, Rom. 11^{36} : Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. La Vulgate porte : *ex ipso et per ipsum et in ipso*, mais on sait qu'après *in* l'accusatif et l'ablatif sont très souvent mis l'un pour l'autre.

sibles, au ciel et sur la terre », dans l'activité créatrice du Fils ne le cède point à celle de saint Jean lui-même[1]. Il n'est pas exact que la particule διά exprime en soi une causalité instrumentale et subordonnée, puisqu'elle s'applique parfois au Père aussi bien qu'au Fils, et les ariens s'en autorisaient à tort pour soutenir l'infériorité du Fils par rapport au Père; on reconnaîtra cependant qu'elle est plus apte à signifier une activité médiatrice de sa nature et convient ainsi mieux au Fils qui procède qu'au premier principe inengendré. S'il s'agissait du Père, selon la loi d'appropriation des particules, saint Paul dirait plutôt : ἐξ οὗ τὰ πάντα; car tout dérive *du* Père *par* le Fils.

Il y a plus : « Tout fut créé en lui » et : « Tout subsiste en lui. » Ces deux expressions ne sont pas à confondre. La première est pour rendre raison de la priorité du Christ : « Il est le premier-né de toute créature, *parce que* toutes choses furent créées en lui[2]. » Elle nous sert à préciser le sens de « premier-né » comme synonyme de : « antérieur à toutes choses » et comme placé hors de la catégorie des êtres créés. En effet la préexistence du premier-né est la condition essentielle de l'existence des créatures. Comment? Paul ne le dit point. Les Pères, à la suite de saint Hippolyte et d'Origène, supposent que c'est en qualité de cause exemplaire, comme lieu des idées et archétype universel. L'hypothèse est séduisante et, bien qu'il faille se garder d'imposer à Paul les spéculations platoniciennes et philoniennes sur le κόσμος νοητός, on ne voit pas comment Dieu a créé « dans le Fils » si le monde n'était en quelque façon « dans le Fils » : or il n'y était que d'une manière intelligible. La seconde expression : « Tout subsiste en lui » n'est pas équivoque. Sans lui, sans la Sagesse incréée, toutes les créatures se disperseraient, s'émietteraient et, à force de se combattre, s'abîmeraient de nouveau dans le néant. C'est lui

1. Col. 1^{16} : Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Joan. 1^{3} : Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. La différence entre ces deux expressions si semblables c'est que saint Jean, employant l'aoriste, indique la première production des êtres par l'activité du Fils, tandis que saint Paul, se servant du parfait, désigne la relation actuelle des créatures au Fils comme à leur créateur.

2. Col. 1^{16} : Πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. On rapprochera de ce texte Joan. 1^{4}, surtout si l'on se croit autorisé à adopter la ponctuation suivante : Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.

qui leur conserve, avec l'existence, la cohésion et l'harmonie. Le Logos, lien (δεσμός) de l'univers, avait le même rôle[1].

Cause efficiente (δι' αὐτοῦ) et cause exemplaire ou formelle (ἐν αὐτῷ), il est aussi cause finale (εἰς αὐτόν). L'expression ne laisse pas de surprendre. Non que le Fils ne soit, aussi bien que le Père, cause finale des créatures; mais la finalité semblerait appartenir au Père par appropriation exclusive. On serait donc tenté de rapporter ce titre au Fils de l'homme auquel tout l'univers est subordonné comme à l'envoyé et au mandataire de Dieu; mais, dans la phrase de saint Paul, le passage de la nature divine à la nature humaine ne s'étant pas produit encore, mieux vaut s'en tenir au sens le plus simple. Nous constatons ainsi une fois de plus que l'appropriation des particules n'a rien d'exclusif.

La même série de particules (διά, ἐν, εἰς) recommence, nous l'avons dit, pour exprimer les rapports du Christ avec son Église; mais l'étude de ces relations nouvelles trouvera mieux sa place ailleurs.

III. LE CHRIST ET LES ANGES.

Primauté absolue du Christ. — Les idées de Paul sur l'angélologie et la démonologie, idées courantes au premier siècle de notre ère, ne mériteraient pas un paragraphe à part sans le relief que leur donnent les erreurs des Colossiens.

Ceux-ci, à force de compter sur la médiation des anges, couraient risque de méconnaître le grand Médiateur. Peut-être même quelques-uns ne mettaient-ils plus entre eux et lui qu'une

1. Col. 1^{17} : πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Aristote avait dit (*De Mundo*, VI) : Ἐκ τοῦ Θεοῦ πάντα, καὶ διὰ Θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν. Le parallélisme d'idées n'est qu'apparent à cause du datif ἡμῖν. Il est réel au contraire dans cette parole du Stagirite (*Ethic. Eud.* VII, 9) : Τὸ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, où le verbe συνέστηκεν est employé absolument. Platon attribue la même fonction au démiurge : Ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ. Philon (*Quis rer. divin. heres*) l'assigne à la providence : Συνέστηκε προνοίᾳ Θεοῦ. Le mot employé par Aristote, Platon, Philon et saint Paul signifie d'après le contexte « maintenir son équilibre, sa cohésion ». Reiske le définit assez bien : « Corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere. »

différence de degré[1]. Paul recommande à l'occasion le respect des anges, mais il ne veut pas que ce soit au détriment du Christ[2]. Il sait que les anges apportèrent la Loi à Moïse[3]; qu'ils habitent aux cieux[4], dans la lumière[5]; qu'ils assistent aux rites augustes de l'Église[6], aux luttes et aux triomphes de l'Évangile[7]; qu'ils escorteront, au dernier jour, le Juge suprême[8]; que l'un d'eux, un archange, donnera le signal de la résurrection[9]. Il ne proscrit que le culte arbitraire des anges, un culte qui serait dérogatoire à l'honneur de Jésus-Christ. Entre eux et lui la comparaison n'est pas possible : ils sont dans le rapport de la créature au créateur, du fini à l'infini : « Les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances, tout a été créé par lui et pour lui[10]. » La répétition intentionnelle du mot « soit » dans l'énumération précédente a fait soupçonner que l'Apôtre adopte la terminologie en usage chez ses adversaires sans l'apprécier ni la sanctionner. Cette impression se confirme par le passage parallèle : Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite « au-dessus de toute principauté, et puissance, et vertu, et domination, et de tout [autre] nom prononcé non seulement dans ce siècle mais dans le siècle à venir[11] ».

Paul admet certainement une hiérarchie angélique, comme il admet une hiérarchie infernale ayant pour chef suprême et pour représentant le diable, Satan ou Bélial[12]. Les noms différents, si souvent répétés, de principautés, de puissances, de vertus, doivent désigner des différences de nature ou de rang. Et cette conclusion n'est pas infirmée par le fait que ces mêmes noms s'appliquent selon les cas aux puissances angéliques, infernales et terrestres. Pourquoi des mots distincts pour signifier une chose identique? Il y a au ciel, comme sur la terre, des tribus et des familles; or cela suppose une diversité de

1. Col. $2^{18\cdot19}$. — 2. 1 Cor. 11^{10}; Gal. 4^{14}. — 3. Gal. 3^{19}. — 4. Gal. 1^{8}. — 5. 2 Cor. 11^{14}. — 6. 1 Cor. 11^{10}. — 7. 1 Cor. 4^{9}. — 8. 2 Thess. 1^{7}. — 9. 1 Thess. 4^{16}. — 10. Col. 1^{16}. — 11. Eph. 1^{21}.

12. Le diable (Eph. 4^{27}; 6^{11}; 1 Tim. $3^{6\cdot7}$; 2 Tim. 2^{26}), Satan (Rom. 16^{20}; 1 Cor. 5^{5}; 7^{5}; 2 Cor. 2^{11}; 11^{14}; 12^{7} « ange de Satan »; 1 Thess. 2^{18}; 2 Thess. 2^{9}; 1 Tim. 1^{20}; 5^{15}), Bélial (2 Cor. 6^{15}), le prince de la puissance de l'air (Eph. 2^{2}), la puissance des ténèbres (Col. 1^{13}).

rangs, de rapports, de fonctions[1]. En quoi consiste cette hiérarchie céleste et combien de degrés elle renferme, saint Paul ne nous l'apprend pas plus que les autres et on peut dire en toute assurance qu'il ne vise pas à nous l'enseigner. Ses énumérations se suivent sans ordre fixe et il est certain qu'elles sont incomplètes[2]. Paul, qui n'a pas la prétention de les épuiser, ne semble y attacher que très peu d'importance. Son but manifeste est d'établir la vérité suivante : Jésus-Christ est, comme Dieu, le créateur de tous les anges; comme homme, il est le chef de toutes les puissances célestes, quelque rang qu'elles occupent.

Chef des anges. — Que le Christ, comme Dieu et par droit de nature, soit infiniment supérieur aux anges; qu'il soit, comme homme et par droit de conquête, exalté sans comparaison au-dessus des anges, nous le déduirions de sa doctrine alors même qu'il ne le dirait pas expressément. Mais veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à prétendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu[3]. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneurs. Dieu a placé son Fils *au-dessus* de toutes les puissances célestes, il l'a donné pour *chef* à l'Église qui est son corps[4]. Ainsi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie du royaume du Christ, il peut, à ce titre, être appelé leur chef, tandis qu'il n'est proprement le chef ni des démons ni des réprouvés; mais il ne communique pas l'influx vital aux anges qui n'appartiennent pas à son corps mystique.

---

1. Eph. 3[15] : Πατριά signifie proprement « famille, tribu, nation ».
2. Eph. 1[21]; Col. 1[16]. — 3. Col. 1[20], Cf. Eph. 1[10].
4. Eph. 1[22]. La différence de relation entre les autres choses que Dieu a mises sous les pieds du Christ et l'Église, qui est le corps du Christ et à qui le Christ sert de tête, est assez clairement indiquée dans cette phrase.

NOTE R. — LA HIÉRARCHIE DES ANGES

I. LES TEXTES DE SAINT PAUL.

Les êtres raisonnables, qui doivent au Christ leur hommage, sont de trois ordres : *célestes, terrestres, infernaux* (Phil. 2[10] : ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων); mais le ciel n'est pas le lieu exclusif des bons anges : il l'est aussi des élus (1 Cor. 15[48]; cf. 15[40]) et même, dans un sens différent, des esprits mauvais (Eph. 6[12] : τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), soit à raison de leur origine, soit à cause de la région supramondaine qu'ils occupent.

Les esprits bons sont désignés par sept noms différents : ἄγγελος, ἀρχάγγελος (1 Thess. 4[16] : l'archange Michel; cf. Jud. 9), ἀρχή (*principatus*), ἐξουσία (*potestas*), δύναμις (*virtus*), κυριότης (*dominatio* : Eph. 1[21]; Col. 1[16]), θρόνος (*thronus* : Col. 1[16]). En dehors des archanges et des trônes, mentionnés une seule fois, et des dominations, nommées seulement dans le passage parallèle des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, les autres appellations sont communes aux anges, aux hommes et aux démons. De plus elles se présentent, dans les diverses séries, sans aucun ordre fixe et l'on a partout l'impression que saint Paul n'entend pas faire une énumération complète :

A) Eph. 1[21] : Le Christ siège : ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς, καὶ ἐξουσίας, καὶ δυνάμεως, καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

B) Col. 1[16] : Tout a été créé par (διά) le Fils et pour (εἰς) le Fils : τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι.

C) 1 Cor. 15[24] : Le Christ, à son avènement, renversera : πᾶσαν ἀρχὴν, καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

D) Rom. 8[38] : Rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ : οὔτε θάνατος, οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις, κτλ. (neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes [plusieurs manuscrits omettent ces deux mots], neque instantia, neque futura, neque fortitudo [le *Fuldensis* lit : neque virtus], etc.

Malgré l'autorité de saint Augustin (*De Trinit.* I, 8), suivi par saint Thomas et d'autres scolastiques, il est difficile de voir dans la série C des *anges* que le Christ renverserait (καταργήσῃ, *evacuaverit*), en ce sens qu'il leur ôterait alors leurs fonctions devenues inutiles. — Il ne semble pas non plus possible d'y voir, avec un certain nombre de commentateurs catholiques (Cajetan, etc.) et protestants (Bengel, etc.), les *anges* en même temps que les *hommes* constitués en dignité. — L'opinion la plus commune parmi les anciens interprètes grecs (Chrysostome et sa suite) et latins (l'Ambrosiaster, Pélage, etc.) n'y cherche que des *démons*, auxquels ces trois noms sont effectivement appliqués ailleurs. — Nous croyons plus probable qu'il y est question de *toutes* les vertus et puissances hostiles à Dieu et à son Christ, de quelque nature qu'elles soient, démons, hommes, forces abstraites, telles que la mort, le péché, etc. — En tout cas, 1 Cor. 15[24] ne saurait éclairer l'angélologie de Paul.

La série D prête à plus de doutes encore, soit comme texte soit comme exégèse. Nous avons indiqué plusieurs des variantes du texte latin. Le grec a aussi des variantes, quoique le texte donné ci-dessus paraisse assuré. Mais comme δυνάμεις est séparé de ἀρχαί par deux membres, on ne

peut guère parler de série. Qu'il s'agisse des bons anges (par hypothèse, comme dans Gal. 1[8]), ou des mauvais, selon l'opinion plus commune des catholiques (voir Estius et Cornely), ou peut-être des *puissances surhumaines* sans distinction, cela n'ajoute rien à ce que nous savons par ailleurs.

En définitive, nous restons en présence des deux séries A et B qui ne s'accordent ni pour l'ordre ni pour les noms :

Eph. 1[21] : Principautés	Col. 1[16] : Trônes
Puissances	Dominations
Vertus	Principautés
Dominations	Puissances

Les principautés et les puissances (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι) vont généralement ensemble et peuvent désigner des pouvoirs *célestes* (Eph. 1[21]; 3[10]; Col. 1[16]; 2[10]), ou *infernaux* (Eph. 6[12]; Col. 2[15]) ou *terrestres* Rom. 13[1]; Tit. 3[1] · ἀρχαῖς ἐξουσίαις) ou *infernaux et terrestres* à la fois (1 Cor. 15[24]).

II. L'ANGÉLOLOGIE JUIVE.

Les spéculations au sujet des anges, fort à la mode dès cette époque chez les auteurs d'apocalypses, ne nous aident guère à éclaircir la pensée de Paul. Les idées sur la hiérarchie angélique n'avaient rien d'uniforme. — Il y avait le groupe des archanges qui étaient tantôt sept (Tob. 12[15]) rangés ainsi par le *livre d'Enoch*, chap. XX : Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, Remiel; tantôt six, par exemple dans le targum de Jonathan sur Deut. 34[6]; tantôt quatre seulement, *Enoch*, IX, 1 (Michael, Uriel, Gabriel, Raphael), mais énumérés sans ordre fixe (cf. *Enoch*, X, 1, 4, 9, 11; XL, 2, 9; LIV, 6; LXXI, 8, 9, 12); quelquefois cinq, avec d'autres noms (*Orac. Sibyll.* II, 214-215). Saint Paul ne nomme qu'une fois un archange, 1 Thess. 4[16], entendant très probablement par là l'archange par excellence, l'archange Michel (Jud. 9 : ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος). — Un autre groupe d'esprits célestes étaient les *Seraphim*, les *Cherubim* et les *Ophanim* « qui ne dorment jamais et qui gardent le trône de la majesté divine » (*Enoch*, LXXI, 7); mais aucun de ces noms ne se trouve dans saint Paul. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 313-325; F. Weber, *Jüdische Theol.*[2], Leipzig, 1897, p. 166-174; L. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire*, dans *Revue biblique*, XI (1902), p. 527-550, premier article d'un travail dont nous n'avons pas vu la suite. L'opuscule d'Everling (*Die paulin. Angelologie und Dämonologie*, Gœttingue, 1888) ne peut être utilisé qu'avec beaucoup de circonspection.

III. LES CHOEURS DES ANGES.

On sait que la classification adoptée par les scolastiques est due au Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De cæl. hierarchia*, VI-IX (III, 200-272). Les neuf chœurs angéliques se divisent en trois ordres (διακοσμήσεις) et se distribuent ainsi, en commençant par les plus parfaits. Nous suivons l'ordre où ils sont décrits; l'énumération du début diffère un peu (puissances, dominations, vertus, en gradation *ascendante*) :

I. 1. Séraphins. — 2. Chérubins. — 3. Trônes.
II. 4. Dominations. — 5. Vertus. — 6. Puissances.
III. 7. Principautés. — 8. Archanges. — 9. Anges.

Le Pseudo-Denys se réfère aux théologiens antérieurs et principalement à une autorité anonyme (III, 200) : Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. Il est facile de voir que la liste a été formée en prenant pour noyau les cinq noms fournis par Paul (Eph. 1[21]; Col. 1[16]), puis en mettant en tête les séraphins et les chérubins de l'Ancien Testament et en queue les archanges et les anges nommés çà et là dans les deux Testaments. On ne comprend guère quel principe a pu diriger le classement des chœurs intermédiaires, puisque saint Paul n'a pas d'ordre fixe. Aussi Grégoire le Grand, *In Evang. homil.* XXXIV, le présente-t-il autrement : « Esse scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim atque seraphim (LXXVI, 1249-1250). » L'ordre est tout différent dans les *Morales*, XXXII, 23, n° 48 (LXXVI, 665) : « Angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubim et seraphim. »

Mais cette construction artificielle n'a pas grand appui dans la tradition catholique. Sans doute on ne peut pas dire, comme on l'a fait parfois, que la division des anges en neuf chœurs ou ordres soit une invention du Pseudo-Denys. Elle se trouve déjà dans S. Ambroise, *Apol. proph. David*, 5 (XIV, 900) : « Dominus noster Jesus ... cui angeli et archangeli, virtutes et potestates et principatus, throni et dominationes, cherubim et seraphim indefesso obsequio serviebant. » L'opuscule est authentique et date d'environ 385; le texte est certain et admis dans l'édition critique de Schenkl. Comme il n'est pas probable que Denys emprunte à Ambroise, l'un et l'autre auront puisé à quelque source grecque antérieure.

Mais à part ces deux exceptions — car S. Grégoire dépend du Pseudo-Denys — la théorie des neuf ordres est entièrement inconnue aux Pères grecs et latins. L'interpolateur d'Ignace, *Ad Trallian.* 5 (Funk, t. II, p. 64), compte bien *neuf* chœurs d'anges mais il y met les *éons* et les *armées*. S. Irénée, *Contra hæres.* II, 54 (VII, 818), en énumère une fois *sept* (omettant les chérubins et les séraphins) et une fois *six* (omettant de plus les trônes). Les *Constitutions apostoliques* en trouvent une fois *dix*, VIII, 12 (I, 1093 : il y a en plus les éons et les armées et en moins les dominations) et une fois *onze* (I, 1101 : les dominations comprises). Origène en a tantôt *quatre*, *Contra Cels.* IV, 29 (XI, 1069 : trônes, dominations, puissances, principautés), tantôt *cinq* en ajoutant soit les anges, *Contra Cels.* VI, 71 (XI, 1405), soit les dieux, *In Joan.* I, 34 (XIV, 79). S. Cyrille de Jérusalem en compte *huit*, n'omettant que les séraphins, *Catech.* XXIII, *Mystag.* V, 6 (XXXIII, 1113), mais voir ci-dessous. S. Athanase, *Ad Serap.* II, 4 (XXVI, 614), en énumère *neuf*, substituant aux trônes παράδεισος, mais le texte est très incertain; ailleurs, *Ad Serap.* I, 13 (XXVI, 561), il n'en a que *sept*, omettant les vertus et les puissances. Il y en a *sept* aussi dans Tite de Bostra, *Contra Manich.* III et *huit* dans Basile de Séleucie, *Orat.* XXXIX, 2 (LXXXV, 429 : les archanges manquent). S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto*, 38 (XXXII, 136), n'en énumère que *cinq* (principautés, puissances, vertus, trônes, dominations) mais il ajoute : καὶ εἴ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις ἀκατονόμαστοι. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXVIII, 31 (XXXVI, 72), en trouve *huit*, remplaçant les chérubins et les séraphins par leur traduction grecque ἀναβάσεις, λαμπρότητες et qualifiant tous les ordres énumérés de νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας, ce qui prouve qu'il ne voit pas dans les vertus un ordre spécial. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* I (XLV, 345, 348), identifie expressément les chérubins avec les trônes, les séraphins avec les vertus, et ne

nomme ni les anges ni les archanges; ailleurs, *In Cantic. hom.* xv (XLIV, 1100), son énumération est encore plus difficile. L'auteur des *Dialogues* attribués à S. Césaire, *Dial.* I, qu. XLIV (XXXVIII, 912-913), réduit à *sept* le nombre des chœurs, éliminant lui aussi les chérubins et les séraphins. Inutile de pousser plus loin nos investigations; nous ne tirerions pas grand'chose de S. Méthode, *De resurr.* 10 (XVIII, 280), ni d'Eusèbe, *De laud. Constant.* I, 1 (XX, 1320), ou plutôt nous n'en tirerions que des difficultés; mais S. Éphrem (*Opera syriaca*, t. I, p. 270) nous fournirait *dix* chœurs, dont le premier est constitué par les *dieux;* Théodoret *huit*, en regardant les vertus comme un terme générique, *De Græcar. affect. curat.* III (LXXXIII, 889) ou en confondant les trônes et les chérubins (LXXXII, 600).

D'autres textes patristiques intéressants à divers points de vue, ne nous apprennent rien sur le sujet qui nous occupe : Clément d'Alexandrie, *Stromat.* VI, 16 et VII, 2 (IX, 369 et 409); Origène, *Periarchon,* I, VIII, 4 (XI, 179); S. Athanase, *Contra Arian.* II, 19 (XXVI, 188); S. Basile, *Contra Eunom.* III, 1 (XXIX, 655); S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XL, 5 (XXXVI, 364); S. Grégoire de Nysse, *De opif hom.* 17 (XLIV, 189); Didyme, *De Spir. Sancto,* 13 (XXXIX, 1046); Novatien, *De Trinit.* I, 1 (III, 888); S. Hilaire, *In Psalm.* CXVIII, *litt. ghimel,* 10 (IX, 522); S. Ambroise, *Hexaem.* I, v, 19 (XIV, 131); Cassien, *Collat.* VIII, 15 (XLIX, 746-747), etc.

Les Pères les plus autorisés nous avertissent que nos recherches n'aboutiront pas. Nous avons entendu S. Basile. S. Hilaire, *In Psalm.* CXXXV, 10 (IX, 773-774), n'est pas plus encourageant : « De numero Apostolus nihil docuit; et nescio an tacuerit an ignoraverit. » Déjà Origène ne laissait guère d'espoir, *De Princip.* I, v, 1 (XI, 157), à propos de Eph. 1[21] : « Ex quo ostendit esse quædam præter hæc quæ commemoravit, quæ nominentur quidem in hoc sæculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta : esse vero alia quæ in hoc sæculo quidem non nominentur, in futuro tamen nominabuntur. » S. Jérôme commentant le même texte (XXVI, 461) s'empare de cette idée; surtout *Contra Jovin.* II, 28 (XXIII, 325) : « Et cetera ministeriorum vocabula, quæ nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse. » Le texte de S. Augustin est bien connu, *Contra Priscill.* II (XLII, 678) : « Certe ait Apostolus : *Sive sedes* [θρόνοι], *sive dominationes, sive principatus, sive potestates.* Et esse itaque sedes, dominationes, principatus, potestates, in cælestibus apparatibus firmissime credo, et differre aliquid indubitata fide teneo. Sed quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quænam ista sint et quid inter se differant nescio. » Cf. *Enchirid.* 58 (XL, 259); *In Psalm.* LXXIX, 2 (XXXVI, 1021); *In Psalm.* XCVIII, 3 (XXXVII, 1259); *Coll. cum Maxim.* 9 (XLII, 727) etc. — S. Chrysostome, qui une fois énumère neuf ordres (*In Genes. hom.* IV, 5), croit pareillement qu'il y en a d'autres, *De incomprehens. hom.* IV (XLIX, 729) : Εἰσὶ γὰρ, εἰσὶ καὶ ἕτεραι δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν. Enfin S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 12 (XXXIII, 705), a une virulente sortie contre les hérétiques qui se flattent de connaître tous les mystères du Christ et sont impuissants à dire en quoi diffèrent les anges : Εἰπέ μοι πρῶτον, ὦ τολμηρότατε, τί διαφέρει θρόνος κυριότητος, καὶ τότε πολυπραγμόνει τὰ κατὰ Χριστόν. Εἰπέ μοι τί μέν ἐστι ἀρχή, τί δὲ ἐξουσία, τί δὲ ἄγγελος... Ἀλλ' οὐ θέλεις ἐρωτῆσαι θρόνους ἢ κυριότητας, ἢ οὐ δύνασαι, κτλ.

Devant ces désaccords et ces incertitudes de la tradition catholique, toute spéculation serait vaine.

IV. LE PLÉROME.

La christologie de l'Épître aux Colossiens a son point culminant dans les deux formules : « En lui habite corporellement *tout le plérome* de la divinité » et : « Il a plu à Dieu que *tout le plérome* habitât en lui. » Le mot « plérome » ou plénitude semble avoir été l'un des mots de passe des novateurs de Colosses. Saint Paul s'en emparerait pour en corriger l'abus, comme, au sentiment de plusieurs, saint Jean arrache aux hérétiques de son temps le terme de Logos en lui donnant un sens orthodoxe[1].

Plénitude de la divinité. — Plus tard les gnostiques entendirent

---

1. Voici les cinq textes en question :

I. Col. 1[19]. — Le Christ a la *primauté* en toutes choses : ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. La suite de la phrase semble montrer clairement que Dieu — et non pas le *plérome* — est le sujet du verbe εὐδοκησεν.

II. Col. 2[9]. — Restez inébranlablement fixés dans le Christ, sans vous laisser séduire par une vaine philosophie : ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, κτλ.

III. Eph. 1[23]. — Dieu a donné le Christ pour chef suprême à l'Église : ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

IV. Eph. 3[19]. — Je vous souhaite de connaître l'incompréhensible charité du Christ : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ.

V. Eph. 4[13]. — Le Christ est descendu sur la terre et remonté aux cieux : ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Il distribue les charismes pour que nous arrivions tous ensemble à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu : εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

En dehors de ces deux Épîtres, nous n'avons à rapprocher que les deux textes suivants.

VI. Rom. 15[29]. — L'Apôtre sait qu'il ira à Rome : ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ. Mais l'expression diffère beaucoup des passages précédents, car πλήρωμα n'est pas régi par le génitif possessif Χριστοῦ ou Θεοῦ, mais par le génitif d'espèce ou d'apposition εὐλογίας.

VII. Joan. 1[16]. — Ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Ce verset a son commentaire naturel quelques lignes plus haut, Joan. 1[14] : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

La première fois que l'Apôtre nomme le plérome, dans l'Épître aux Colossiens, il en parle comme d'une chose connue et qui se passe d'explication : preuve que le mot faisait partie de la terminologie des adversaires.

Voir, ci-après, la note S, p. 414-416.

par *plérome* l'ensemble des émanations divines, la somme totale d'être divin répandu dans l'univers. Il y a des raisons de croire que cet usage remonte jusqu'à Cérinthe. S'il nous était permis de supposer que cette terminologie avait cours parmi les Colossiens, nous obtiendrions un sens très acceptable : L'essence divine n'est pas dispersée en une multitude d'éons, échelonnés entre la matière et l'absolu, comme vous l'enseignent vos faux docteurs ; elle est tout entière ramassée, concentrée dans le Christ, « elle habite corporellement en lui ». Mais cette exégèse n'est-elle point un anachronisme? Nous arrivons d'ailleurs au même résultat en laissant au mot « plérome » son sens ordinaire d'ensemble et de totalité. La plénitude de la divinité sera alors l'ensemble des perfections qui constituent l'essence divine, autrement dit la divinité elle-même.

Dieu habite dans l'âme et dans le corps des justes comme dans son temple, mais il y habite par des grâces finies, toujours susceptibles d'augmentation, non dans la plénitude de sa puissance et de ses attributs : surtout il n'y habite pas *corporellement*. Pour y habiter ainsi il faut qu'il soit substantiellement uni à l'humanité, de manière à former avec elle un composé théandrique, comme l'âme informant le corps constitue avec lui une seule nature. Les deux formules théologiques : *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter*, et : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, sont donc équivalentes. Seulement le mode d'habitation n'est pas le même. En saint Jean, il est question du séjour passager du Verbe fait chair qui daigne planter un moment sa tente (ἐσκήνωσεν) au milieu de nous ; en saint Paul il s'agit de la demeure stable, permanente et définitive (κατοικεῖ) de la divinité dans l'humanité du Christ.

Plénitude de grâces. — Dans l'autre formule : *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, il faut renoncer à la tentation de chercher encore le plérome de la divinité. Le contexte s'y oppose et le texte ne ressemble guère au précédent. Il y manque deux mots essentiels : *divinitatis* et *corporaliter*. Il s'agit ici de la plénitude dont parle saint Jean : *Vidimus... plenum gratiæ et veritatis... Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus*. La plénitude de la divinité habitant corporellement dans le Sauveur y apporte une plénitude des grâces. Il y a donc

en lui deux plénitudes dont l'une dérive de l'autre. La plénitude de grâces accordée au Sauveur dépend du bon plaisir du Père qui est le sujet du verbe εὐδόκησεν, elle est subordonnée à ses fonctions de chef de l'Église et de pacificateur universel. Mais elle n'est pas dans le Christ comme la grâce est dans les autres saints; elle y est à demeure, permanente (κατοικεῖν); elle découle naturellement de l'autre plénitude, le plérome de la divinité; elle est la source dont le trop-plein déborde et remplit les membres du Christ. Plus on rapprochera l'Épître aux Colossiens du Prologue de saint Jean plus on y découvrira d'étroits rapports.

Plérome de Dieu. — Dans l'Épître aux Éphésiens, Paul souhaite aux fidèles d'être remplis « selon la mesure (εἰς) de tout le plérome de Dieu [1] ». Nous ne croyons pas, avec saint Jean Chrysostome, qu'il veuille parler de la perfection absolue de Dieu; car, s'il n'est pas inouï que les auteurs sacrés nous proposent Dieu comme un idéal parfait sur lequel nous devons modeler nos actions, il est certainement beaucoup plus naturel de voir ici la plénitude de grâces et de dons spirituels dont Dieu est l'auteur. D'autre part, entendre « le plérome de Dieu » du Christ ou de l'Église, quand rien dans la phrase ne suggère ni le Christ ni l'Église, c'est faire violence au langage.

Plérome du Christ. — Ailleurs encore, l'Apôtre nous représente Jésus-Christ prodiguant ses soins à l'Église « jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance

---

1. Eph. 3[19] : Ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. Sans le πᾶν on pourrait entendre : Soyez remplis de la plénitude de Dieu, c'est-à-dire : comme Dieu est plein. Comparez : Soyez parfaits *comme* votre Père céleste est parfait, Mat. 5[48]. Mais dirait-on bien : Soyez parfaits de *toute* la perfection de Dieu? — Théodoret propose : Soyez remplis de manière à ce que Dieu habite parfaitement en vous; mot à mot : De manière à être vous-mêmes la plénitude de Dieu, autrement dit : tout pleins de Dieu. Cf. Σπυρίδων πληρώματα = des corbeilles pleines. Mais cette idée est nouvelle dans le N. T. et l'on ne voit pas la raison d'être de πᾶν. — Reste donc l'alternative : Toutes les richesses dont Dieu est la source, toutes ses perfections communicables aux saints : *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, 2 Pet. 1[4]. — On constatera la différence qu'il y a entre πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (la plénitude qui appartient à Dieu ou qui vient de Dieu, génitif possessif ou génitif de cause) et πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (la plénitude de la divinité, génitif d'apposition = la divinité dans toute sa plénitude).

du Fils de Dieu, de manière à former un homme parfait selon l'âge mûr de la plénitude du Christ[1] ». L'homme parfait c'est le Christ mystique composé du chef et des membres et destiné à une perfection dont il peut se rapprocher indéfiniment sans en atteindre jamais la limite. Si le corps répondait pleinement à la tête, le Christ mystique serait un homme parfait en ce sens qu'il ne lui manquerait rien de la perfection qu'il peut et doit posséder. Les imperfections ne viennent pas de la tête qui a la plénitude; elles dérivent du corps qui aspire et tend à la perfection (εἰς ἄνδρα τέλειον) sans jamais pouvoir arriver au plus haut sommet. Saint Paul lui propose pour modèle et pour mesure (εἰς μέτρον) « l'âge mûr de la plénitude du Christ », c'est-à-dire la personne du Christ glorifié, dans cette plénitude de perfection que l'Apôtre compare à la maturité de l'âge et qui exclut tout progrès et toute croissance.

Enfin lorsque l'Église, corps mystique du Christ, est désignée sous cette appellation mystérieuse : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου[2], sans subtiliser davantage et prenant le plérome dans son acception la plus ordinaire, nous entendons que le Christ est complété par l'Église, comme la tête est complétée par les membres. Jésus-Christ a beau remplir tout de sa plénitude, il a besoin lui-même d'un complément pour exercer

---

1. Eph. 4[13] : μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Notez que l'Apôtre écrit οἱ πάντες « tous ensemble, collectivement » et non point πάντες « tous individuellement, chacun en particulier ». De même il dit εἰς ἄνδρα τέλειον et non pas εἰς ἄνδρας τελείους. Que la relation indiquée pour nous soit bien dans son esprit, la suite du texte le montre : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, κτλ.

2. Eph. 1[23]. Nous avons trouvé après coup l'explication adoptée ici dans un savant et intéressant article de J. Armitage Robinson, *The Church as the Fulfilment of the Christ* (dans *The Expositor*, 5me série, t. VIII, 1898, p. 241-259). L'auteur rapproche notre texte de Col. 1[24] : ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Il regarde l'expression τὰ πάντα ἐν πᾶσιν comme une sorte de locution proverbiale pareille à l'anglais « all in all » ou au grec classique παντάπασιν mais avec plus d'emphase et nous invite à comparer I Cor. 12[6]; 15[28]; Col. 3[1]. Enfin il cite en faveur de son exégèse l'ancienne version latine : *supplementum ejus qui omnia et in omnibus impletur,* la première version syriaque, les versions coptes, saint Jean Chrysostome et surtout le commentaire très pénétrant d'Origène que les chaînes bibliques nous ont conservé.

son action rédemptrice et l'Église le complète comme une puissance passive qu'il informe de sa vertu ou comme un réceptacle qu'il remplit de ses grâces. A ce point de vue elle se nomme à juste titre « le complément de celui qui remplit tout de toute manière », ou mieux sans doute « le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres.

Résumé. — 1. « La plénitude de la divinité » c'est la divinité elle-même, ou dans un sens technique peut-être en usage dès le premier siècle, « la totalité d'être divin » par opposition aux parcelles et aux prétendues émanations de cet être.

2. « La plénitude de Dieu » c'est l'ensemble des biens surnaturels qu'il aime à répandre sur ses amis, quand il les rend participants à la nature divine, et dont il a constitué Jésus-Christ dépositaire universel.

3. « La plénitude du Christ » c'est la mesure surabondante de grâces que le Sauveur reçoit de son Père pour les déverser sur l'Église qui est son corps et sur les fidèles qui sont ses membres.

4. En un sens tout différent, l'Église est « la plénitude du Christ » parce qu'elle le complète et l'achève dans l'économie de la rédemption, la sève de la grâce ne pouvant arriver aux membres que par l'influx du corps mystique.

Cette dernière acception, la plus remarquable de toutes, nous conduit de plain-pied à la théorie du Christ mystique qu'il nous faut étudier sommairement.

NOTE S. — LE PLÉROME DE PAUL ET CELUI DES GNOSTIQUES

I. SENS DU MOT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

1. *Dérivation.* — Le verbe πληροῦν ayant trois sens : a) remplir, b) compléter, c) accomplir, le mot πλήρωμα qui en dérive signifiera : a) plénitude, b) complément ou supplément, c) accomplissement. Il désigne, comme les autres noms en μα, soit le résultat de l'action, soit l'action elle-même considérée comme achevée et non pas proprement l'action de remplir, de compléter, d'accomplir. Les exemples qu'on cite à l'encontre, outre qu'ils sont fort rares, sont empruntés à des poètes et ne sauraient déterminer l'usage ordinaire de la prose.

2. *Usage profane.* — La signification profane du mot ne peut pas nous être d'un grand secours. Πλήρωμα veut dire en général « ce qui est plein » ou « ce qui remplit »; πλήρωμα τῆς πόλεως se disait souvent de « la population d'une ville » et πλήρωμα tout court soit de « la cargaison » soit de « l'équipage d'un navire », soit par extension du « navire » lui-même lorsqu'il était armé ou chargé. Les exemples suivants se rapprochent davantage du sens biblique, Hérodote, III, 22 : ὀγδώκοντα ἔτεα ζόης πλήρωμα μακρότατον προκέεσθαι, surtout Euripide, *Ion.* 664 : τῶν φιλῶν πλήρωμ' ἀθροίσας, où πλήρωμα signifie « somme, ensemble, totalité ».

3. *Usage biblique.* — Les Septante traduisent par πλήρωμα l'hébreu מְלֹא (1 Cor. 10^{26} : τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, citant Ps. 23 (24)[1]). — Dans le Nouveau Testament où il se lit dix-sept fois (douze fois dans saint Paul) πλήρωμα est traduit en latin par *plenitudo,* sauf Marc. 2^{21} (*supplementum*); 6^{43}; 8^{20}; Rom. 15^{29} (*abundantia*). En dehors de saint Paul, ou même en dehors des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, il n'offre aucune difficulté. Dans Mat. 9^{16} et Marc. 2^{21}, il est employé comme synonyme de ἐπίβλημα, « pièce rapportée ». Dans Marc. 6^{43} et 8^{20} la « plénitude des paniers » (κοφίνων πληρώματα) veut dire simplement « les paniers pleins ». Dans Joan. 1^{16} : « Nous avons reçu tous de sa plénitude (πληρώματος) et grâce pour grâce », la « plénitude » dont il s'agit est expliquée deux versets plus haut (Joan. 1^{14}) : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Cette acception est à retenir pour les passages difficiles de saint Paul.

Le sens à la fois biblique et profane de « totalité » rend compte non seulement de 1 Cor. 10^{26} (la terre et sa plénitude = la terre et tout ce qu'elle renferme), qui n'est qu'une citation, mais aussi de Rom. 11^{25} (la *plénitude* des nations = l'*ensemble* des peuples païens), de Rom. 11^{12} (la *plénitude* des Juifs = l'*ensemble* du peuple hébreu) et peut-être de Rom. 15^{29} (la *plénitude* de la bénédiction du Christ = *toutes* les bénédictions). Le sens d'« accomplissement » se trouve dans la locution « plénitude des temps » (Gal. 4^{4}; Eph. 1^{20}), désignant le moment fixé par les décrets éternels pour l'exécution des plans rédempteurs et dans la phrase : *Plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13^{10}) qui est expliquée dans le contexte par : *Qui diligit proximum legem implevit* (Rom. 13^{8}). Ici πλήρωμα semble équivalent à πλήρωσις et aurait donc un sens actif; cependant si l'on considère moins l'action d'accomplir la loi que le résultat de cette action, l'on retombe dans le sens passif.

Restent les cinq passages (Col. 1^{19}; 2^{9}; Eph. 1^{23}; 3^{19}; 4^{13}) étudiés ci-dessus.

II. EMPLOI DU MOT APRÈS L'AGE APOSTOLIQUE.

Parmi les Pères apostoliques, saint Ignace semble être le seul à se servir de ce mot (*Ad Ephes. inscriptio :* τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει Θεοῦ Πατρὸς πληρώματι, ou peut-être καὶ πληρώματι [Cf. Funk, p. 212]; *Ad. Trall. inscriptio* · ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι). Il entend probablement la *plénitude* des grâces; mais la façon vague et obscure dont il emploie ce terme semble montrer qu'il fait usage d'un mot reçu dans la langue chrétienne, sans y attacher une signification bien précise.

Il est possible que le mot ait été plus tard évité par les écrivains orthodoxes à cause de l'abus qu'en firent de bonne heure les diverses sectes gnostiques. A la vérité, le plérome est resté associé au système de Valentin dont il fait partie intégrante; mais, d'après saint Irénée et saint Hippolyte, d'autres sectes l'adoptèrent aussi en invoquant formellement l'autorité de saint Paul. Au dire de saint Hippolyte, *Philosophumena,* v, 12 et x, 10 (XVII, 3162 et 3422), les pérates, secte apparentée aux ophites et aux naassènes, fondaient sur Col. 1[19] et 2[9] une conception du plérome qui n'a de commun que le nom avec la théorie de l'Apôtre. L'Arabe Monoïmos, *Ibid.* viii, 13 (XVII, 3359), ainsi que les naassènes, *Ibid.* v, 8, faisaient également entrer le plérome dans leurs rêveries. Saint Irénée, *Contra hæres.* I, xxvi, 1; III, xi, 1; III, xvi, 1 (VII, 685, 880 et 920), expose un système gnostique d'après lequel le Christ serait descendu en Jésus, au baptême, sous la forme d'une colombe et serait *rentré dans le plérome* après avoir enseigné aux hommes le Père invisible. Cette doctrine est expressément attribuée à Cérinthe dans le premier passage, où cependant le plérome n'est pas nommé (*revolasse iterum Christum de Jesu*). Dans le second texte, Cérinthe est mentionné en compagnie des nicolaïtes et d'autres hérétiques. Dans le troisième, le nom de Cérinthe manque mais sa théorie est opposée à celle des valentiniens. On croit que Basilide évita ce terme de *plérome,* de même qu'il répudia le système des émanations divines. Valentin, au contraire, en fit grand usage et Tertullien, *De præscript.* 49 (II, 84), donne à entendre qu'il en est l'inventeur : « Introduxit enim Pleroma et Æones triginta. » Mais le plérome de Valentin est fort différent de celui que nos Épîtres laissent supposer chez les adversaires de Paul. C'est moins l'ensemble des forces divines que le lieu des éons — assez semblables aux idées platoniciennes — et il est ainsi opposé au κένωμα, le lieu des phénomènes et des êtres périssables. Les disciples de Valentin, Théodote dans Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti,* 32-36 (IX, 676-677) et Héracléon dans Origène, *In Joan.* x, 19; xiii, 11 (XIV, 365 et 416), font jouer au plérome un rôle très obscur pour nous; mais on a l'impression que le plérome de Valentin se rattachait à la philosophie grecque, tandis que celui des premiers gnostiques, tels que Cérinthe, relevait plutôt du judaïsme *palestinien.* Je dis *palestinien,* car le plérome semble étranger à la terminologie de Philon : le *plérome de la famille* « l'ensemble d'une famille complète » (*De præmiis et pœnis,* 18), comme le *plérome de la cité* dans Aristote (*Polit.* iv, 4), « l'ensemble des parties constituantes essentielles à la cité primitive », appartient à un autre ordre d'idées. Le sens fondamental du *plérome,* dans Cérinthe et les théosophes de Colosses, semble donc être l'acception biblique de *plénitude,* d'*ensemble* et de *totalité.*

Cf. Lightfoot, *Colossians*[11], 1892, p. 255-271 : *On the meaning of* πλήρωμα.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

I. LE CHRIST MYSTIQUE.

Analogie du corps humain. — Le sujet principal de l'Épître aux Éphésiens est l'Église, comme celui de l'Épître aux Colossiens était la personne même de Jésus-Christ. L'Église est le prolongement du Christ dans le temps et l'espace; pour parler comme Paul, elle est le complément, le *plérome* du Christ. Dans la langue imagée des prophètes, la race élue était la vigne, la maison, la fille, l'épouse de Jéhovah : l'Église, héritière de la Synagogue, est tout cela, mais elle est aussi le temple de l'Esprit-Saint et le corps mystique du Christ. Cette théorie du corps mystique n'est pas le fruit des années. Il est impossible d'en retracer le développement graduel; elle n'a pas d'histoire. A part les applications et les conséquences, elle est contenue tout entière dans ce mot du Sauveur : « Je suis Jésus que tu persécutes. » Ce serait ne rien comprendre à la pensée de Paul que d'y voir une simple abstraction, un pur être de raison. C'est une réalité de l'ordre moral, mais une réalité véritable, puisqu'elle est le sujet d'attributions, de propriétés et de droits. Mystique n'est pas l'opposé de réel et il y a des réalités en dehors de ce qu'on palpe et de ce qu'on pèse. Il faut remarquer toutefois que cette réalité s'exprime par une métaphore, comme tous les objets immatériels et suprasensibles; or, pour bien saisir la valeur d'un terme métaphorique, il convient de se reporter à la comparaison latente sous la métaphore. La meilleure illustration du corps mystique est donc l'analogie du corps humain. Deux choses sont essentielles à un organisme parfait : la variété des organes avec la diversité

de site, de structure et de fonctions qu'elle implique; puis leur unité dans un principe commun de mouvement et de vie. Sans diversité de parties, on a une masse inerte, non un organisme; sans unité de force motrice et de principe vital, on aurait un agrégat d'êtres vivants, non un corps animé. A ces deux conditions primordiales s'ajoute la relation de dépendance, contenue implicitement dans l'idée d'organisme, par laquelle les membres subissent les influences les uns des autres et deviennent aptes à une action collective. « De même que dans un seul corps nous avons plusieurs membres qui n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous sommes, malgré notre nombre, un seul corps dans le Christ et les membres les uns des autres[1]. » Bien loin de nuire à l'unité, la diversité l'embellit et l'achève. « Le corps n'est pas un seul membre mais plusieurs... Si tout était un seul membre où serait le corps[2]? » Diversité d'organes, identité de vie : telle est la formule du corps humain et telle est aussi la formule du corps mystique : « Le corps est un et il a plusieurs membres et tous les membres, quel qu'en soit le nombre, ne sont qu'un seul corps : il en est de même du Christ[3]. » Paul ne fait guère qu'énoncer les deux conditions qui précèdent parce qu'elles sont évidentes, mais il insiste sur la solidarité des membres entre eux parce qu'il doit en faire un des fondements de sa morale. Il ne veut pas que l'œil puisse dire à la main : Je n'ai pas besoin de ton aide, ni la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. « Lorsqu'un membre souffre tous prennent part à sa peine; et lorsqu'un membre est honoré tous prennent part à sa joie. » C'est la nature qui nous instruit et nous dicte notre devoir. Elle nous apprend aussi à donner assistance aux membres les plus faibles et honneur aux membres les plus vils. Saint Paul conclut tout son enseignement par cette maxime : « Vous êtes [tous ensemble] le corps du Christ et individuellement ses membres[4]. »

---

1. Rom. 12^{4-5} — 2. 1 Cor. 12^{14-19}. — 3. 1 Cor. 12^{12}.

4. 1 Cor. 12^{27} : ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Collectivement, vous êtes le corps du Christ (σῶμα sans article et non τὸ σῶμα, parce qu'il s'agit d'une église particulière et non de toute l'Église); individuellement, vous êtes membres d'une partie (ἐκ μέρους) de ce corps, selon la place que vous y occupez et les charismes dont vous jouissez. —

Christ naturel et Christ mystique. — On le voit, l'Apôtre prend le Christ en deux sens très différents. Quand il identifie la race véritable d'Abraham — c'est-à-dire l'ensemble des croyants — avec le Christ, lorsqu'il assure qu'au baptême nous sommes plongés, ensevelis dans le Christ, greffés sur le Christ, lorsqu'il dit que le Christ a plusieurs membres et que nous sommes ces membres, il ne parle pas du Christ naturel mais du Christ mystique [1]. Le Christ naturel, le Verbe incarné, le prêtre-victime du Calvaire, est une partie et la principale du Christ mystique; ce n'est pas le Christ mystique tout entier. Le Christ mystique c'est la vraie vigne avec ses rameaux, c'est l'olivier véritable avec ses branches, c'est Jésus époux avec l'Église épouse, c'est la tête avec les membres. Le Christ naturel nous rachète; le Christ mystique nous sanctifie. Le Christ naturel est mort pour nous; le Christ mystique vit en nous. Le Christ naturel nous réconcilie à son Père; le Christ mystique nous unifie en lui. En un mot, le Christ mystique c'est l'Église complétant son chef et complétée par lui.

Revenons maintenant à l'allégorie du corps humain, soutenue par saint Paul avec plus de rigueur et de constance qu'on ne serait en droit de l'attendre d'une figure. A tout corps vivant il faut une âme et une tête : l'âme du corps mystique c'est l'Esprit-Saint et la tête c'est la personne adorable de Jésus-Christ.

L'âme du corps mystique. — Non seulement le Saint-Esprit habite dans l'Église et dans chacun des justes comme dans son temple [2] mais il y est comme un principe de cohésion, de mouvement et de vie : en effet il est à l'Église ce que l'âme est au corps humain. « Les charismes sont divers mais l'Esprit est un... Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il l'entend [3]. » Et il n'agit

---

Si on lit ἐκ μέλους, comme la Vulgate (*membra de membro*), le sens sera : membres dépendant des autres membres et destinés à les secourir.

1. Gal. 3^{16}; Rom. 6^{3}; 1 Cor. 12^{12}; Gal. 3^{27} etc. Le Christ mystique est ainsi défini par saint Augustin : « Totus Christus caput et corpus est; caput unigenitus Dei Filius, et corpus ejus Ecclesia; sponsus et sponsa, duo in carne una. » *De unit. Eccl.* 4.

2. Rom. 8^{9-11}; 1 Cor. 3^{16} (οἰκεῖ); 6^{19} (ναός).

3. 1 Cor. 12^{4-11}. Cf. Eph. 4^{4}.

point en nous comme s'il était hors de nous ; il se mêle si intimement à notre activité intérieure que notre action est la sienne et la sienne est la nôtre. Ainsi nous vivons par lui, nous sommes mus par lui[1]. C'est lui en effet qui faisant monter de notre cœur à nos lèvres le nom de « Père » témoigne que nous sommes les enfants de Dieu. Comme la forme spécifie l'être, la présence en nous de l'Esprit vivificateur nous confère notre dignité surnaturelle, la filiation adoptive[2]. L'Esprit-Saint est l'Esprit du Seigneur et c'est par lui que nous devenons *conformes* (σύμμορφοι) à l'image du Fils de Dieu. « Celui qui adhère au Seigneur est un même Esprit » avec lui[3], en tant qu'il est enveloppé dans la même atmosphère de vie divine. Aussi saint Paul, chaque fois qu'il parle de notre *transformation* surnaturelle, fait-il intervenir l'Esprit de Dieu[4]. Toutes ces idées convergentes nous expliquent les locutions si communes d'Esprit vivificateur, de vie dans l'Esprit et autres semblables, qui se réfèrent toutes à l'âme de l'Église.

Puisque tel est le rôle de l'Esprit-Saint, il faut qu'il ait part à la naissance du Christ mystique ; ou plutôt à sa croissance et à son développement, car le Christ mystique n'est plus à naître. Après avoir dit que le corps humain est un malgré la diversité des membres, l'Apôtre ajoute : « De même aussi le Christ[5]. » Il parle évidemment du Christ mystique dont la variété et la multiplicité des organes n'empêchent point l'unité. Et il en donne aussitôt pour raison irréfragable que tous ces organes sont unis par le même principe vital : « En effet nous fûmes tous baptisés dans le même Esprit en un même corps... et tous nous fûmes abreuvés d'un seul Esprit. » Quelques commentateurs entendent ces paroles du breuvage eucharistique ; mais ce serait une manière de parler bien hardie

1. Rom. 12¹¹ (τῷ Πνεύματι ζέοντες) ; Gal. 5¹⁶ (Πνεύματι περιπατεῖτε) ; 5¹⁸ (εἰ Πνεύματι ἄγεσθε) ; 5²⁵ (εἰ ζῶμεν Πνεύματι) ; Rom. 9¹⁴ (ἄγονται Πνεύματι).
2. Rom. 8¹⁴⁻¹⁷. — 3. 1 Cor. 6¹⁷ : Ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.
4. 2 Cor. 3¹⁸ : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα... καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.
5. 1 Cor. 12¹² : οὕτως καὶ ὁ Χριστός. La Glose, s'inspirant des Pères, commente très bien ce texte : « Caput et corpus dicitur Christus propter ineffabilem unitatem capitis et membrorum. Unus Spiritus facit omnia in membris Christi, sicut una anima videt in oculo, audit in aure », etc.

et bien singulière. L'aoriste grec montre qu'il s'agit d'une action faite une fois pour toutes; et dès lors nous ne pouvons plus penser qu'à la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains, autrement dit à la confirmation. C'est donc le baptême et la confirmation qui nous incorporent au Christ mystique; et cela par un influx de l'Esprit-Saint qui nous met en communication vitale avec la tête et en relation organique entre nous, double rapport que Paul désigne d'un nom très heureux : la communion (κοινωνία) de l'Esprit.

La tête du corps mystique. — Qui dit tête dit prééminence et supériorité, influx vital et communauté de nature, principe d'unité et mesure de perfection. Ce sont en effet les diverses relations que l'Apôtre met en lumière dans les six passages où Jésus-Christ est représenté comme chef de l'Église, discrètement encore et sans appuyer dans l'Épître aux Colossiens, avec plus de décision et une entière sûreté de touche dans l'Épître aux Éphésiens. Quelques-uns de ces textes peuvent n'exprimer que la simple prééminence. Quand Jésus-Christ est appelé « chef de toute principauté et de toute puissance »[1] il est vraisemblable que ce titre n'a pas de relation avec l'allégorie du corps humain; car, supposé même que la grâce des anges dérive de la médiation du Christ, il manquerait, pour réaliser l'analogie du corps, la communauté de nature. Aussi le Christ est-il nommé chef des anges sans que les anges soient jamais appelés corps du Christ : ce qui prouve qu'il n'est leur chef (κεφαλή) que par sa dignité suréminente. Peut-être faudra-t-il entendre de même le texte suivant : « Et il est la tête du corps, de l'Église; comme il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'il ait la primauté en toute chose[2]. » L'idée dominante du passage est la primauté; et il est possible que l'Apôtre en décernant au Christ le titre de chef de l'Église n'en ait point ici d'autre en vue, bien que la référence à l'allégorie

---

1. Col. 2^{10} : ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

2. Col. 1^{18} : Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Dans *et ipse est caput corporis ecclesiæ,* il n'est pas besoin d'avertir que *ecclesiæ* est en apposition avec *corporis* et qu'il faudrait une virgule après ce dernier mot.

du corps soit formelle. Mais dans les quatre passages restants l'idée de prééminence n'est pas la seule ni même la plus saillante. « Dieu l'a donné comme chef incomparable à l'Église qui est son corps, [c'est-à-dire] le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres[1]. Jésus-Christ, Dieu parfait et homme parfait, a besoin d'un complément pour former le corps mystique. On peut dire qu'à ce point de vue il ne se suffit pas : ainsi la tête, qui centralise toutes les sensations et détermine tous les mouvements, ne peut exercer les fonctions vitales sans un organisme qui la complète et lui soit substantiellement uni. A la rigueur, la tête est le complément du corps au même titre que le corps est le complément de la tête; mais il est naturel que la partie moins noble soit présentée comme le complément de l'autre.

Par une métaphore biblique très usitée, les époux sont une même chair, un même corps, dont le mari est la tête, « comme le Christ est le chef de l'Église et le sauveur de son corps[2] ». Ici la comparaison avec le corps humain se complique d'une allusion aux rapports mutuels des époux. Le Christ et l'Église sont entre eux comme le mari et la femme : d'un côté amour et protection, de l'autre respect et obéissance; mais les époux à leur tour sont entre eux comme la tête et le corps dans le composé humain. Leur union est parfaite : ils sont un même principe d'opérations, une même âme, une même vie, sans dé-

1. Eph. 1[22-23] : Καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Ce texte soulève quelques difficultés d'interprétation. — 1. Nous prenons ὑπὲρ πάντα comme l'équivalent d'un adjectif qui qualifierait κεφαλήν, « chef éminent, incomparable ». La Vulgate, traduisant *super omnem ecclesiam*, l'entend de l'universalité « sur toutes choses ». — 2. Πλήρωμα, *plenitudo*, expliqué plus haut. — 3. L'incise τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου peut se traduire de deux manières : *Qui omnia in omnibus adimplet* (en considérant πληρουμένου comme transitif à la voix moyenne) ou bien : *Qui omnimodo adimpletur* (en prenant le verbe au passif et τὰ πάντα adverbialement comme κατὰ τὰ πάντα). Le premier sens donne une antithèse assez remarquable; mais le second, qui est celui de la Vulgate (*qui omnia in omnibus adimpletur*, en prenant *omnia* adverbialement) nous semble préférable puisqu'il rend compte de l'appellation hardie de πλήρωμα.

2. Eph. 5[23] : ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. La signification sacramentelle de ce passage et de tout le contexte sera étudiée dans la seconde partie.

triment de la primauté qui appartient à la tête et qu'elle doit conserver.

Le rôle que saint Paul assigne à la tête, pour en faire le symbole du Christ, est vraiment extraordinaire quand il parle de cet illuminé de Colosses s'abandonnant à ses visions « et n'adhérant pas à la tête par laquelle le corps entier, entretenu et uni ensemble au moyen des contacts et des ligaments, reçoit l'accroissement voulu de Dieu[1] ». Ainsi le corps reçoit de la tête : 1. son unité (συμβιβαζόμενον); 2. son accroissement normal (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ); 3. tout l'influx vital (ἐπιχορηγούμενον), et cela au moyen des communications (ἁφαί, σύνδεσμα, nerfs, muscles etc.) entre la tête et le corps, dont la condition essentielle d'existence est d'adhérer (κρατεῖν) à la tête. Dans le texte parallèle[2], Paul ajoute encore quelques traits nouveaux : c'est la tête qui donne à l'ensemble non seulement son unité mais aussi l'harmonie et l'accord qui résultent de la juste disposition des parties; c'est sous l'influence de la tête que le corps prend le développement qui lui convient. En un mot, la tête est aux yeux de Paul le centre de la personnalité, le lien de l'organisme et le foyer de tout influx vital. Il resterait seulement à savoir s'il applique au Christ chef de l'Église sa conception scientifique de la tête, ou si au contraire voyant ce qu'est Jésus-Christ par rapport à l'Église, il a eu l'intuition du rôle de la tête dans le corps humain : ce ne serait point alors sa psychologie qui colorerait son langage religieux mais ses idées religieuses qui déteindraient sur son langage psychologique.

---

1. Col. 2[19] : καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ. Sur ce texte voir Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Édimbourg, 1897, p. 271-272. L'accord avec le sens (τὴν κεφαλὴν ἐξ οὗ) montre que κεφαλή est le nom reconnu du Christ.

2. Eph. 4[15-16] : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός· ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Voir Abbott, *op. cit.*, p. 123-128. La comparaison de ce texte avec le précédent, si semblable d'expression et d'un tour si différent, est des plus instructives. Elle rend, pour nous, évidente l'identité d'auteur. Il est impossible de voir dans l'un des deux textes le pastiche ou le décalque de l'autre.

Nous avons à dessein omis le texte : *Instaurare omnia in Christo*[1] (récapituler tout dans le Christ), où nombre d'exégètes — et saint Jean Chrysostome tout le premier[2] — voient une allusion au Christ *chef* de l'Église. Ce sens est séduisant. Jésus-Christ ramènerait toutes choses à l'unité et à l'harmonie primitives en les rangeant de nouveau (ἀνά) sous un même chef qui est lui-même. Malheureusement le verbe grec dérive non de κεφαλή mais de κεφάλαιον. On peut seulement admettre que Paul a été influencé dans le choix de ce mot par l'idée de tête si fondamentale dans cette Épître.

Dans le Christ Jésus. — C'est dans les lettres de la captivité que se présente avec une fréquence exceptionnelle la formule si chère à Paul « dans le Christ » ou « dans le Christ Jésus »[3]; et c'est à notre avis la théorie du corps mystique qui en fournit l'explication. Fait curieux et suggestif : Paul ne dit jamais « dans Jésus » ou « dans Jésus-Christ »; il dit toujours « dans le Christ, dans le Christ Jésus, dans le Seigneur ». Il ne parle donc point du Sauveur dans son existence terrestre ni dans ses fonctions de rédempteur et il ne faut pas songer à donner à la particule « dans » le sens causatif de « par », comme pourrait nous y induire l'hébraïsme si connu des Septante. Le mot « dans » garde son sens local et le Christ doit s'entendre non du chef glorifié de l'Église mais du Christ mystique comprenant dans son amplitude la tête et les membres, le tronc et les branches, en un mot le sanctuaire vivant de l'Esprit-Saint. Deux raisons favorisent cette interprétation.

1. Saint Jean, qui partage avec saint Paul l'usage de la formule en question, bien qu'il en fasse un emploi beaucoup plus restreint, s'en sert à peu près exclusivement dans l'allégorie de la vigne : « Demeurez en moi et moi en vous... Quiconque demeure en moi et moi en lui, celui-là porte du fruit, car sans moi vous ne pouvez rien. » Mais la vigne allégorique de saint Jean c'est le corps mystique, ou pour mieux dire le Christ mys-

---

1. Eph. I10 : ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.
2. Il paraphrase ainsi : μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκεν.
3. Proportions gardées, elle y est quatre fois plus fréquente que dans les grandes Épîtres. Voir la note T, p. 434-436.

tique de saint Paul. Le Christ demande que nous soyons en lui comme il est dans son Père, par une présence de circumincession, en vertu de laquelle tout ce qui est à lui appartient à son Père et tout ce qui est à son Père lui appartient. Cette union, qui mêle l'action et la vie divines sans confondre les personnes, est le modèle de notre union avec Jésus-Christ.

2. Dans saint Paul, il y a synonymie entre les deux formules « dans le Christ » et « dans l'Esprit ». En effet elles s'échangent constamment sans différence de sens appréciable. Mais nous ne pouvons douter que l'Esprit, l'âme du corps mystique, ne soit l'atmosphère surnaturelle dans laquelle nous subsistons, nous agissons et nous nous mouvons. La formule « dans le Christ Jésus » devra donc s'entendre de même. Le Christ sera alors le Christ mystique sur lequel nous sommes greffés par la foi, dans lequel nous sommes plongés par le baptême, que l'Apôtre nous invite à revêtir par la charité et les bonnes œuvres.

La question de savoir d'où Paul a tiré sa formule est pour nous secondaire. Il est certain qu'elle a quelque chose d'insolite. On ne trouve rien de semblable dans les écrivains profanes et les Pères de l'Église s'arrêtaient étonnés devant cette locution extraordinaire. Cependant il y a dans les Septante et surtout dans les Livres deutérocanoniques des expressions assez approchantes. Quand on lit au Livre de la Sagesse que « les justes vivent à jamais et que leur récompense est *dans* le Seigneur »[1], on pense irrésistiblement à la formule paulinienne *in Christo Jesu*. Cette manière de parler ne pouvait se généraliser qu'à condition de considérer le Christ comme un élément où s'exerce la vie et l'action du chrétien. Saint Jean grâce à l'allégorie de la vigne[2], saint Paul grâce à la théorie

---

1. Sap. 5^{16} : καὶ ἐν Κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν.
2. Selon Deissmann, la formule se trouverait 24 fois dans saint Jean. Ce n'est pas la formule complète *in Christo* ou *in Christo Jesu*, mais la locution ἐν ἐμοί que Jean met dans la bouche de Jésus à propos de la vigne véritable (15^{2-7}, six fois) ou de la *circumincession* des personnes divines que le Sauveur propose comme idéal de l'union des fidèles (Cf. 10^{38}; $14^{10-11, 20}$; 17^{21-23}). Joan. 16^{33} (ut *in me* pacem habeatis) se rapproche davantage de la manière de Paul. Les quatre exemples de la *prima Petri* n'en diffèrent pas.

du corps mystique l'ont adoptée indépendamment l'un de l'autre, mais Paul a cela de particulier qu'il l'emploie, comme une formule consacrée, sans aucun lien apparent avec la théorie du corps mystique.

II. LES PROPRIÉTÉS DU CORPS MYSTIQUE.

Les métaphores qui servent à désigner l'Église en indiquent bien les caractères et ce que nous appellerions aujourd'hui les notes. Comme corps mystique, l'Église est *une;* comme épouse de Jésus-Christ, elle est *sainte;* comme temple de Dieu, elle a pour fondement les apôtres; comme royaume des cieux, elle est *catholique* ou universelle. Mais Paul ne se pique pas de constance dans ses métaphores; sans cesse il passe de l'une à l'autre et ce mélange d'images disparates engendrerait quelque confusion si l'on mettait à les interpréter une rigueur de puriste. Parcourons rapidement, sans sortir de l'Épître aux Éphésiens, ces quatre caractères d'unité, de catholicité, d'apostolicité, de sainteté[1].

Unité. — Notre incorporation commune au Christ est le grand principe d'unité. A une seule tête un seul corps, sous peine d'avoir un monstre. Comme il n'y a qu'un seul Christ naturel il est impossible qu'il y ait plus d'un Christ mystique. « Ayez soin, dit Paul, de conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix : un seul corps et un seul esprit, comme vous fûtes appelés dans une même espérance de votre vocation; un seul Seigneur, une

1. Cf. J. Méritan, *L'ecclésiologie de l'ép. aux Éphésiens* (*Revue bibl.* 1898, p. 343-369). Cet article écrit à propos de deux ouvrages anglicans (Ch. Gore, *The Epistle to the Ephesians*, Londres, 1898 et Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897) n'étudie que les deux notes de catholicité et d'unité. L'auteur montre bien (p. 355) que « l'idée de catholicité n'impliquait pas seulement la prédication aux infidèles, mais qu'elle réclamait comme conséquence logique l'acceptation des Gentils comme des frères par les Juifs déjà appelés à la foi ». Cette idée n'a donc pas été suggérée à Paul « soit par le spectacle du monde gréco-romain soit par l'organisation des collèges religieux ». Au sujet de l'unité de gouvernement nous lisons cette juste remarque, p. 369 : « La hiérarchie n'apparaît pas avec ses cadres et son personnel définitivement constitués. L'autorité suprême qu'on a appelée depuis la papauté est passée sous silence, sans que rien puisse permettre de conclure que Paul ne la regardait pas comme nécessaire à l'unité de l'Église. » — Il ne faut jamais perdre de vue que l'Apôtre écrit à des chrétientés vieilles tout au plus de six ou sept ans.

seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous les hommes qui est au-dessus de tous, agit par tous, réside en tous[1]. » Sept éléments — trois intrinsèques, trois extérieurs, un transcendant — entrent dans la constitution de l'Église et en resserrent l'unité. L'Église est une dans son principe matériel puisqu'elle est un seul corps, une dans son principe formel car elle est animée par un même Esprit, une dans sa tendance et sa cause finale qui est la gloire de Dieu et de son Christ par le bonheur des élus. Elle est une aussi par l'autorité qui la gouverne, une par la commune foi qui lui sert de règle et de norme extérieure, une par sa cause efficiente, le rite baptismal, qui lui donne l'être et l'accroissement. Saint Paul résume d'un mot ces six principes d'union : « Tous vous êtes un dans le Christ Jésus[2]. » Reste le septième principe : « le Dieu et Père de tous les hommes ». On ne voit pas de prime abord quelle relation peut exister entre l'unité de Dieu et l'unité de l'Église. Mais l'Apôtre précise ailleurs sa pensée. Il nous apprend que toute l'humanité est destinée désormais à former une même famille dans la maison d'un commun Père, une même théocratie sous le sceptre d'un même roi[3]. A ce point

---

1. Eph. 4^{3-6} : Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·

ἓν σῶμα,
καὶ ἓν Πνεῦμα,
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·
εἷς Κύριος,
μία πίστις,
ἓν βάπτισμα·
εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν [πᾶσιν,

Comme à l'ordinaire, Paul appuie sa morale sur le dogme : il recommande de maintenir « l'unité de l'esprit dans le lien de la paix », en considération de l'unité multiple qui est de l'essence de l'Église. Notre Epître est la seule où ce mot abstrait *d'unité* (ἑνότης) soit employé, ici et plus bas, 4^{13}.

2. Gal. 3^{28} : πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ. Ἰησοῦ L'Apôtre ne dit pas ἕν « une même chose », mais εἷς « une seule personne morale.

3. L'idée de royaume n'est pas rare dans les Épîtres, celle de maison non plus; mais le texte le plus explicite, au point de vue qui nous occupe, est le passage suivant où les chrétiens sont représentés comme une même famille dont rien ne peut ni ne doit séparer les membres, Eph. 2^{14-22} : tous sont συμπολῖται et οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ.

de vue, l'unité de l'Église se confond avec l'unicité et avec la catholicité.

Catholicité. — Le mot « catholique », assez commun dans l'usage profane à partir d'Aristote, n'est pas dans la Bible; mais, depuis saint Ignace d'Antioche, il sert à exprimer une idée très biblique, l'universalité de l'Église. Cette universalité, les prophètes l'annoncent et les apôtres sont chargés de la réaliser, en prêchant l'Évangile jusqu'aux confins du monde. L'exclusivisme juif a pris fin; la théocratie antique a fait son temps; le régime du privilège cesse : « Est-ce que Dieu est le Dieu des seuls Juifs? Ne l'est-il pas aussi des Gentils[1] ? » Ces Gentils méprisés, étrangers aux alliances, étrangers aux promesses, sans Christ, sans Dieu, sans espérance, sont maintenant fondus en un seul peuple avec le peuple élu. Plus d'étrangers ni d'hôtes; tous les membres de l'Église, sans distinction d'origine, sont désormais « concitoyens des saints et de la famille de Dieu[2] ». Le monde entier ne doit plus former qu'un royaume, qu'une cité, qu'une maison, dont Dieu, avec le Christ son représentant, sera le seul roi, le seul chef, le seul père.

Apostolicité. — Paul écrit aux Éphésiens : « Vous avez été bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus-Christ lui-même[3]. » Le grammairien peut entendre ce fondement de quatre manières :

1. Le fondement sur lequel sont bâtis les apôtres.
2. Le fondement sur lequel bâtissent les apôtres.
3. Le fondement qu'ont bâti les apôtres.
4. Le fondement qui s'identifie avec les apôtres.

Mais l'exégète n'hésite pas. Ce sont les apôtres et les prophètes eux-mêmes qui sont le fondement de l'Église. Dans cet édifice, dont le Christ est la pierre angulaire et les fidèles les

---

1. Rom. 3^{29}; cf. 10^{12}, etc. — 2. Eph. 2^{19}.

3. Eph. 2^{20} : ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. En faveur des *prophètes* du Nouveau Testament, on fait valoir : 1. L'analogie (Eph. 3^{5}; 4^{11}) plus apparente que réelle. — 2. La place des mots; mais rien ne prouve que l'Apôtre suit l'ordre des temps plutôt que l'ordre de dignité. — 3. L'article unique (τῶν) montrant que les deux mots sont compris dans la même classe; mais il est aisé de voir que cette raison n'est pas décisive, les apôtres et les prophètes de l'Ancien Testament pouvant aussi fort bien être considérés sous le même aspect de soutiens de l'Église.

pierres vivantes, il faut que le fondement soit de même nature et symbolise des personnes. Les prophètes ici nommés sont-ils ceux du Nouveau Testament ou ceux de l'Ancien? Peut-être ceux du Nouveau, parce qu'en grec le même article embrassant les deux mots semble les ranger dans la même catégorie et que les prophètes et les apôtres du Nouveau Testament sont généralement accouplés ensemble, là où aucune équivoque n'est possible. Néanmoins la première alternative nous paraît préférable. Que les prophètes du Nouveau Testament soient les fondements de l'Église, c'est une idée peu naturelle dont nous ne trouvons pas trace ailleurs. Le charisme prophétique du Nouveau Testament édifie mais ne fonde pas. Au contraire nous savons combien Paul est jaloux d'asseoir la nouvelle économie sur les bases de l'ancienne et de nous représenter les apôtres comme les héritiers des prophètes.

Sainteté. — La quatrième propriété de l'Église, la sainteté, est si souvent enseignée qu'il est superflu de rapporter les passages qui l'établissent. Il suffit de rappeler que les chrétiens, du fait de leur baptême et comme membres du corps mystique, sont les « saints » par antonomase; que l'Église est l'épouse du Christ; que Jésus a donné son sang pour la purifier et la sanctifier, afin qu'elle soit « sans ride ni souillure, sainte et immaculée ».

III. LE GRAND MYSTÈRE.

Le Mystère par excellence. — Peu de mots ont eu d'aussi étranges destinées que celui de « mystère[1] ». Son sens classique de « secret, chose cachée », s'étendit ensuite, surtout au pluriel, aux pratiques et aux doctrines ésotériques propres à certaines associations religieuses et confiées aux initiés sous

1. Dans le Nouveau Testament μυστήριον n'est employé que par Paul (21 fois), par l'auteur de l'Apocalypse (4 fois) et une fois par chacun des trois Synoptiques (Mat. 13^{1}; Marc. 4^{1}; Luc. 8^{10} « les mystères du royaume des cieux » ou de Dieu [Luc], Marc a le singulier). La Vulgate le rend par *sacrámentum* huit fois (Eph. 1^{9}; $3^{4.9}$; 5^{22}; Col. 1^{27}; 1 Tim. 3^{6}; Apoc. 1^{20}; 17^{7} et huit fois aussi dans l'Ancien Testament Tob. 12^{7}; Sap. 2^{22}; 6^{24}; 12^{5}; Dan. $2^{8.30.47}$; 4^{6}); partout ailleurs par *mysterium*.

le secret le plus jaloux. De là vint, dans l'Église des premiers siècles, l'usage d'appeler « mystères » les trois rites sacrés qui étaient comme l'initiation au christianisme et qui furent de plus en plus considérés à ce point de vue quand la diffusion du catéchuménat développa la discipline de l'arcane. Plus tard, dans l'Église latine, le mystère, sous sa forme latinisée de *mysterium*, signifia une vérité incompréhensible à l'intelligence humaine et, sous son équivalent latin de *sacramentum*, l'un des sept signes sacrés qui symbolisent et produisent la grâce.

Ces diverses acceptions n'ont rien de commun avec la terminologie de Paul. Chez lui, le mot « mystère » acquiert un sens technique très intéressant à étudier et qui n'est point sans portée sur sa théologie. Il désigne le dessein rédempteur de Dieu ou plus exactement le décret éternel en vertu duquel les Gentils sont reçus dans l'Église sur un pied d'égalité parfaite avec les Juifs. Paul y fait plus d'une fois allusion dans ses premières Épîtres. Il en parlait aux Corinthiens quand il revendiquait la connaissance de « la sagesse de Dieu, dont l'objet est le Mystère, de cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce monde n'a connue... mais que Dieu nous a révélée par l'Esprit[1] ». Il en parlait aux Romains en termes plus explicites, lorsqu'il identifiait son évangile avec « la révélation du Mystère, tenu secret de toute éternité, mais manifesté maintenant et notifié par les écrits des prophètes, selon l'ordre du Dieu éternel, afin que toutes les nations se soumettent à la foi[2] ». Cependant ce n'est que dans les lettres de la captivité que le Mystère reçoit sa définition nette et précise. L'immense parenthèse qui remplit presque tout le chapitre III de l'Épître aux Éphésiens n'a pas d'autre objet. « C'est par révélation que m'a été notifié le Mystère sur lequel je viens de vous écrire ce peu de mots. En les lisant vous pourrez comprendre combien j'ai pénétré le Mystère du Christ qui, dans les autres générations, n'avait pas été notifié aux enfants des hommes comme il a été maintenant révélé dans l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes : à savoir que les Gentils sont cohéritiers, membres

1. 1 Cor. 2^{7-10}. — 2. Rom. 16^{25-26}.

du même corps, copartageants de la promesse dans le Christ Jésus, par l'Évangile dont je suis devenu le ministre, selon le don de la grâce divine qui m'a été donnée par l'efficacité de sa puissance. A moi, le plus infime de tous les saints, a été accordée cette grâce d'annoncer aux nations l'incompréhensible richesse du Christ et d'expliquer l'économie du Mystère caché depuis des siècles en Dieu créateur de toutes choses. Ainsi la sagesse infiniment variée de Dieu a été notifiée maintenant aux principautés et aux puissances dans les lieux célestes selon le décret éternel qu'il a fait en Jésus-Christ Notre-Seigneur [1]. » L'analyse de ce passage chargé d'idées nous fournit les données suivantes : 1. Le Mystère est un secret dessein de Dieu, formé de toute éternité, que les prophètes d'autrefois n'avaient fait qu'entrevoir, que les anges eux-mêmes n'avaient pas pénétré dans ses profondeurs et que le Saint-Esprit dévoile enfin aux apôtres et aux prophètes du Nouveau Testament. — 2. Paul revendique une connaissance non pas exclusive mais spéciale de ce Mystère ; il a reçu mission de le promulguer au monde et c'est là justement l'évangile dont il est le héraut, son évangile à lui, l'évangile pour lequel il souffre et pour lequel il est enchaîné. — 3. Enfin le Mystère consiste en ceci : Les Gentils sont cohéritiers du royaume de Dieu ; ils y entrent, comme les Juifs, avec pleine égalité de droits et de privilèges ; ils sont membres du corps mystique du Christ au même titre que les autres ; ils ont part aux promesses des prophètes ; les bénédictions décernées à la postérité des patriarches les regardent ; les engagements contractés par Dieu envers son peuple les concernent aussi bien que les Juifs auxquels ils paraissaient exclusivement adressés.

Précisions nouvelles. — La conscience d'avoir bien délivré son message, en prêchant le Mystère malgré toutes les oppositions, était pour Paul une source intarissable de joies intimes : « Maintenant je me réjouis de souffrir pour vous et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, c'est-à-dire l'Église. J'en suis devenu le ministre, chargé par Dieu de vous annoncer la parole di-

1. Eph. 3^{8-11}.

vine, le Mystère caché de tout temps et dans tous les âges, mais dévoilé maintenant aux saints, à qui Dieu a voulu faire connaître les glorieuses richesses de ce Mystère parmi les nations, c'est-à-dire le Christ parmi vous, l'espérance de la gloire[1]. » Ici le Mystère se définit avec plus de concision et d'une manière concrète : c'est le Christ, espérance, propriété et richesse des Gentils. Jadis, étrangers qu'ils étaient au peuple élu, détenteur des bénédictions et des promesses messianiques, ils étaient sans espoir, sans Dieu, sans Christ. Aujourd'hui le Christ leur appartient; il est parmi eux, il est pour eux, comme pour les fils d'Abraham. Voilà le Mystère, le grand secret dont la révélation ou du moins la pleine intelligence était réservée aux temps évangéliques. Saint Paul, on l'aura remarqué, associe toujours la mention du Mystère à des mots qui signifient « comprendre, révéler ou manifester » ; c'est donc un mystère qui a cessé de l'être, Dieu ayant confié son secret aux apôtres avec mandat de le divulguer.

Faisons un pas de plus et précisons encore la pensée de Paul. Dieu, dit-il, « nous a fait connaître le Mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis, de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre[2] ». Le Mystère est donc : 1. Un secret dessein de la volonté divine. — 2. Un secret caché jusqu'à la plénitude des temps. — 3. Un secret dont l'objet est la mission rédemptrice du Christ et consistant en ce que toute la création lui est unie comme à son centre et à son chef. Si le Mystère paraît élargi, c'est que la réconciliation opérée par le sang du Christ est générale. Le péché avait troublé l'harmonie du monde, semé des haines implacables entre le ciel et la terre et mis toute la création dans un état violent. La mesure de faveur dont Israël avait bénéficié jadis avait divisé encore plus les deux fractions de l'humanité et multiplié les jalousies, les malentendus, les mépris mutuels. Jésus-Christ renverse la barrière; il invite les deux moitiés du genre humain à n'être plus qu'un peuple; il cimente leur union de

---

1. Col. 1^{24-27}. — 2. Eph. 1^{9-10}.

son sang et il la consacre dans l'intimité indissoluble de son corps mystique. Tel est le Mystère qu'il charge les apôtres d'annoncer au monde.

En résumé, Paul décrit quatre fois le Mystère. Deux fois il montre en quoi il consiste : réunir toutes choses dans le Christ comme sous un chef unique et rendre les Gentils cohéritiers et copartageants des promesses divines; deux fois il en donne la formule : Le Christ source d'espérance et de gloire pour les Gentils, le Christ abîme insondable de sagesse et de science. Toutes ces descriptions reviennent au même : elles désignent le plan, conçu par Dieu dès l'éternité mais révélé seulement dans l'Évangile, de sauver tous les hommes, sans distinction de race, en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité du corps mystique. Nous sommes si familiarisés aujourd'hui avec cette idée que nous concevons à peine comment elle a pu être l'article le plus caractéristique de la doctrine de Paul au point de s'appeler son évangile; mais cette idée si simple faisait table rase des privilèges et mettait fin aux prétentions séculaires d'Israël. Que l'on songe aux passions qu'elle déchaîna d'abord, même au sein de l'Église, aux incendies qu'elle eût allumés sans l'intervention des apôtres, aux persécutions qu'elle suscita au Docteur des Gentils, aux calomnies posthumes qu'elle lui valut dans les écrits judaïsants du second siècle. C'est le soupçon d'avoir violé les droits d'Israël en introduisant un étranger dans le Temple qui motiva son arrestation et son emprisonnement de près de cinq années : aussi aime-t-il à s'appeler le captif de Jésus-Christ pour la cause des Gentils et le martyr de leurs justes revendications [1].

---

1. Act. 21^{28}. Le grief des ennemis de Paul est qu'il a prêché contre le peuple juif et contre la Loi. — C'est pourquoi, s'adressant aux Gentils (Eph. 3^{1}), il s'appelle ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν. Il demande aux Colossiens de prier pour lui afin qu'il prêche dignement le *mystère du Christ* pour lequel il est chargé de chaînes (Col. 4^{3} : δι' ὃ καὶ δέδεμαι). Cf. Eph. 6^{19-20}.

NOTE T. — LA FORMULE IN CHRISTO JESU

EMPLOI DE LA FORMULE.

Une des expressions les plus caractéristiques de la langue théologique de Paul est la formule *In Christo Jesu*. On peut dire qu'elle lui est particulière, puisqu'il l'emploie 164 fois, tandis qu'elle est totalement absente des Synoptiques, de Jacques, de Jude, de l'Épître aux Hébreux et de la *2ª Petri*. On ne la trouve que huit fois en tout dans les Actes (4^2; 13^{39} [discours de Paul]) et la *1ª Petri* ($3^{16\cdot19}$; $5^{10\cdot14}$) dont on connaît les rapports de langue et d'idée avec le style de Paul. Quant à saint Jean, il se sert 24 fois d'une locution ayant de l'analogie avec la formule paulinienne; c'est surtout dans l'allégorie de la Vigne ($15^{2\cdot4\cdot5\cdot6\cdot7}$) et dans la recommandation faite par Jésus à ses disciples de demeurer *en* lui (6^{56}; 14^{20}; 16^{33}; 17^{21}; 1 Joan. $2^{5\cdot6\cdot8\cdot24\cdot27}$; $3^{6\cdot24}$; $5^{11\cdot20}$). L'Apocalypse a une fois ἐν Κυρίῳ (14^{13}), comme Paul, et une autre fois ἐν Ἰησοῦ (1^9), que Paul n'emploie jamais, car Eph. 4^{21} est tout différent.

La formule est aussi commune chez saint Paul qu'elle est rare ailleurs. Elle revient dans toutes ses lettres sauf l'Épître à Tite; et l'exception est purement accidentelle puisque les trois Pastorales sont évidemment du même auteur. Cependant elle n'est point distribuée partout à égales proportions. Comme on aurait pu le soupçonner à priori, elle est beaucoup plus fréquente dans les lettres de la captivité dont le sujet principal est l'union mystique des chrétiens avec le Christ. Voici du reste la statistique donnée par Deissmann (*Die neutestam. Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892) qui s'est fait une spécialité de l'étude de cette formule :

Épître	Nombre	Proportion	ἐν X. I.	ἐν Χριστῷ	ἐν Κυρίῳ	ἐν ᾧ ἐν αὐτῷ
1 Thess.	7	0,87	2	1	4	0
2 Thess.	3	0,75	0	0	3	0
Gal.	9	0,75	5	3	1	0
1 Cor.	23	0,68	7	6	9	1
2 Cor.	13	0,58	0	7	2	4
Rom.	21	0,59	8	5	8	0
Phil.	21	2,47	8	2	9	1
Col.	18	2,12	1	2	4	11
Eph.	35	2,69	7	6	8	12
Philem.	5	3,33	1	2	2	0
1 Tim.	2	0,22	2	0	0	0
2 Tim.	7	1,00	7	0	0	0
Tit.	0	0	0	0	0	0
	164	0,98	48	34	50	29

Il y a de plus Phil. 4^{13} (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με), Eph. 1^6 (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) et Eph. 4^{21} (καθὼς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ).

SENS DE LA FORMULE.

1. *Dans saint Jean.* — La formule qui exprime la *circumincession* des personnes divines : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi

(Joan. 10^{38}; 14^{10-11}) » est étendue par l'auteur du quatrième Évangile aux rapports du Christ et de ses disciples : « Alors vous reconnaîtrez que je suis dans mon Père et que vous êtes en moi et que je suis en vous (Joan. 14^{20}). » Ailleurs il affirme que par la possession de l'Esprit de Dieu (1 Joan. 3^{24}; 4^{13}) ou, ce qui revient au même, de la charité, nous sommes en Dieu et Dieu est en nous (1 Joan. 4^{15-16}) : Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Par la charité en effet nous participons à la nature de Dieu (2 Pet. 1^{4}) et à son activité, puisque notre acte surnaturel est en même temps de Dieu et de nous; il se passe donc en nous quelque chose d'analogue aux rapports des personnes divines entre elles. Saint Jean explique immédiatement sa pensée par l'allégorie de la Vigne (Joan. 15^{1-10}). Le cep et les rameaux vivent de la même vie, s'alimentent de la même sève, coopèrent à la production des mêmes fruits. Ils forment un seul être, ils ont une même action. C'est là évidemment une union équivalente à celle du corps mystique de saint Paul et le langage employé des deux côtés est presque identique : Le *corps* répond au *cep de vigne* et les *membres* répondent aux *rameaux*. Comparez par exemple Joan. 15^{5} avec 1 Cor. 12^{12-27}. La seule différence, c'est que saint Jean faisant parler Jésus-Christ dit ἐν ἐμοί (15^{4} : μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν) tandis que Paul parlant du Christ dit ἐν Χριστῷ. Pour saint Jean, demeurer dans le Fils c'est demeurer dans le Père et réciproquement (1 Joan. 2^{24}); pour saint Paul, être dans le Christ et être dans le Saint-Esprit sont aussi des expressions équivalentes.

2. *Dans saint Paul.* — Gunkel, *Die Wirkungen des h. Geistes*, Gœttingue, 1888, a souligné les rapports étroits et constants qui existent entre les formules ἐν Χριστῷ et ἐν πνεύματι. Il conclut p. 97 : « Alle Arten der Wirkungen des πνεῦμα erscheinen an anderen Stellen als Wirkungen Christi selbst. » En effet les vertus et les dons surnaturels sont accompagnés indifféremment de l'une ou l'autre formule : πίστις (1 Cor. 12^{9}; Gal. 3^{26}; dans cette liste la première citation a trait à la formule ἐν πνεύματι, la seconde à la formule ἐν Χριστῷ ou autre semblable), ἀγάπη (Col. 1^{8}; Rom. 8^{39} etc.), εἰρήνη (Rom. 14^{17}; Phil. 4^{7}), il en est de même des verbes exprimant l'état ou l'action : εἶναι (Rom. 8^{9}; 1 Cor. 1^{30} etc.), στήκειν (Phil. 1^{27}; 1 Thess. 3^{8} etc.), σφραγίζεσθαι (Eph. 4^{30}; Eph. 1^{13}), λαλεῖν (1 Cor. 12^{3}; 2 Cor. 2^{17} etc.), ἡγιασμένος (Rom. 15^{16}; 1 Cor. 1^{2}), πληροῦσθαι (Eph. 5^{18}; Col. 2^{10}). On comparera encore 1 Cor. 6 et Gal. 2^{17}; Rom. 2^{29} et Col. 2^{11}; Rom. 9 et Eph. 4^{17}; 1 Cor. 12^{13} et Rom. 12^{5}; Eph. 2^{2} et Eph. 2^{22}; Col. 2^{6} et Gal. 5^{16} (mais ici il y a πνεύματι περιπατεῖτε sans ἐν).

La conclusion à laquelle est arrivé M. Deissmann (*Op. cit.*, p. 97) mérite d'être citée : « Die von Paulus unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauches geschaffene Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ characterisiert das Verhältnis des Christen zu J. C. als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Dieser Gedanke, für welchen es in jedem sonstigen Verhältnisse des Menschen zum Menschen an einer Analogie völlig fehlt, können wir uns verdeutlichen durch die Analogie der den Wendungen ἐν Πνεύματι und ἐν τῷ Θεῷ zugrunde liegenden Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente. Die Frage, ob man den lokalen Grundgedanken der Formel im eigentlichen Sinne oder nur als rhetorisches Hülfsmittel aufzufassen hat, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, doch hat die erstere Möglichkeit den höheren Grad der Wahrscheinlichkeit. In jedem Falle, ist die Formel der eigentümlich paulinische Ausdruck der

denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus. » Karl, *Beiträge zum Verständniss... des Ap. Paulus*, 1896, accepte en général les résultats de Deissmann, mais il a tort de rapprocher de la formule en question l'expression ἐν Βεελζεβούλ (Mat. 12[27-28]) où ἐν est un pur hébraïsme. J. Weiss, *Paulin. Probleme* (dans *Stud. u. Krit.* 1896, 1er fascic.), adopte aussi le sens de Deissmann, mais il croit que la locution était d'un usage fréquent au temps de Paul, que l'influence des Septante au cas où ἐν se trouve joint à Dieu (2 Sam. 20[1]; 22[30]; Ps. 17 (18)[30]; Zach. 12[5]) a pu agir, enfin que ἐν, renfermant l'idée de limite, indique souvent la sphère dans laquelle l'action a lieu. Sanday (*The Epistle to the Romans* [3], Édimbourg, 1898, p. 161), tout en louant lui aussi l'opuscule du professeur d'Heidelberg, trouve que sa manière est un peu trop systématique et sa conception un peu trop réaliste. C'est bien en effet l'impression que laisse le travail de Deissmann, travail de grammairien plutôt que d'exégète. On ne peut sans violence réduire la formule à un concept parfaitement identique. Il faut tenir compte de l'habitude qui émousse le sens des expressions usuelles, de la réaction produite par les idées voisines, de l'influence exercée par certaines alliances de mots et d'autres phénomènes du même genre. Voici le résultat auquel nous a conduit un examen attentif des divers éléments du problème.

A) En vertu de la théorie du corps mystique, nous faisons partie intégrante du Christ, nous *revêtons* le Christ, nous sommes plongés dans le Christ, le Christ est en nous et nous sommes en lui. Tel est le sens ordinaire et pour ainsi dire technique de la formule *In Christo Jesu* dans saint Paul, en particulier quand il s'agit de la vie surnaturelle du chrétien ou de l'union des chrétiens entre eux. Presque toujours la formule *In Christo Jesu* pourrait être remplacée par la formule *In Spiritu*, sans qu'il faille pour cela admettre l'identité entre le Christ et l'Esprit-Saint, identité qu'une exégèse perverse veut tirer de 2 Cor. 3[17].

B) Mais quelquefois le sens s'émousse et la formule *In Christo* ne signifie plus guère que chrétiennement, au point de vue chrétien, conformément aux principes du christianisme et pourrait être remplacé par *In evangelio* qui lui est parfois substitué : Gal. 1[22] (ἐκκλησίαι ἐν Χ.); 2. Cor. 12[2] (οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χ.); 1 Cor. 3[1] (νήπιοι ἐν Χ.). Cf. Rom. 16[17]; 1 Cor. 15[58]; 2 Cor. 2[12]; Col. 3[18-20]. L'antithèse de ἐν Χριστῷ serait alors ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (comparer Gal. 1[13-14] avec 1 Cor. 4[17]) ou bien ἐν τῷ νόμῳ (comparer Rom. 3[19] avec 1 Thess. 2[14]) etc.

C) Il faut aussi tenir compte de l'influence des Septante, beaucoup plus grande que ne l'admet Deissmann, surtout si l'on considère les deutérocanoniques. La particule hébraïque בְּ, traduite ἐν dans les Septante, signifie l'*instrument*, l'*appui*, la *société*, la *limite*. L'Apôtre construit avec ἐν les verbes *se glorifier* (2 Thess. 1[4]; 1 Cor. 1[31]; 3[21]; 2 Cor. 5[12]; 10[15] etc.), *avoir confiance* (1 Thess. 2[2]; Phil. 3[3-4]), *se réjouir* (Col. 1[24]; Phil. 1[18]). Les Septante font souvent de même pour le verbe *espérer;* on peut donc croire que dans ces cas la formule *In Christo Jesu* suit l'analogie des autres compléments et n'a pas sa valeur particulière.

CHAPITRE IV

CHRISTOLOGIE DE L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Cadre historique. — Première conquête de Paul sur le sol d'Europe[1], Philippes fut toujours son église de prédilection. Dans cette population rude et simple de colons romains, il avait trouvé des esprits dociles, des cœurs aimants. Il fit fléchir en leur faveur la règle absolue qu'il s'était imposée de n'accepter de ses néophytes ni présents ni subsides[2]. Il connaissait trop la sincérité et la profondeur de leur affection pour craindre d'être leur obligé. Les Philippiens se montrèrent dignes de cette confiance. Là, point d'hérésie, point de schisme, point de faction. Tout se bornait à quelques rivalités de personnes et la grande affaire était d'accommoder un différend entre deux femmes[3]. La virulente sortie contre les judaïsants s'explique assez par la notoriété de leurs attaques et les préoccupations qu'elles ne cessaient de causer à l'Apôtre, sans qu'il soit nécessaire de soupçonner leur présence ou leur propagande à Philippes[4].

On ne cherchera pas dans cette conversation cœur à cœur entre un père et ses fils bien-aimés un ordre parfait ni un enchaînement rigoureux. Aucune lettre ne ressemble moins à un traité de morale ou de théologie. Paul exhorte, encourage, console et surtout s'épanche librement. Son sentiment dominant est la joie spirituelle. Il répète sans cesse : « Je me réjouis dans mes tribulations, réjouissez-vous avec moi », jusqu'à sentir le besoin d'excuser tant d'insistance[5]. Son premier motif de joie est la tournure favorable que prend le procès au tribunal de César. Il dépêchera Timothée à Philippes dès que

1. Act. 16^{12}. — 2. Phil. $4^{15 \cdot 16}$; 1 Cor. $9^{12 \cdot 15}$; 2 Cor. 11^{9}. — 3. Phil. $4^{2 \cdot 3}$.
4. Phil. $3^{2 \cdot 3}$. Cf. $2^{17 \cdot 18}$; 4^{1}. — 5. Phil. 2^{18}; 3^{1}; 4^{4}; etc.

l'affaire s'éclaircira davantage ; mais, ajoute-t-il, « j'ai confiance dans le Seigneur que je viendrai moi-même sans tarder ». Non pas qu'il soit enivré par la perspective d'une délivrance prochaine ; son seul souhait c'est que le Christ triomphe, soit par sa vie soit par sa mort : noble indifférence qui le tient en suspens entre le désir naturel de vivre pour travailler encore, faire fructifier l'Évangile, servir le prochain, glorifier son Maître, et le bonheur de mourir pour être avec le Christ son amour et sa vie. Mais le ciel se prononce pour la première alternative : « Je sais que je survivrai, que je demeurerai avec vous pour votre avancement et pour combler de joie votre foi. » L'attitude des Juifs à son égard, les dispositions bienveillantes du prétoire, les lenteurs même d'un procès qui traîne depuis plus de quatre ans, tout lui fait prévoir une heureuse issue. Du reste — et c'est un second motif d'allégresse — sa captivité n'entrave pas le progrès de la prédication. Les gardes, qui se relayent auprès de sa personne, l'entendent parler de Jésus-Christ. Sa situation le met en vue et pique la curiosité : c'est un premier pas vers la diffusion de l'Évangile. Le succès de sa défense et sa libération désormais certaine enflamment le zèle et l'intrépidité des chrétiens. Que quelques-uns sèment la parole de Dieu stimulés par un sentiment d'envie et de brigue, qu'ils redoublent d'activité pour fortifier leur parti et rendre plus amère la détention de l'Apôtre, qu'importe après tout ; pourvu que le Christ soit prêché et que l'Évangile poursuive ses conquêtes : « Je m'en réjouis, dit Paul oublieux de lui-même, et je m'en réjouirai toujours. » Mais son plus grand motif de joie — ou du moins le plus intime — est l'inaltérable affection des Philippiens, qui n'attendait qu'une occasion pour « refleurir » avec éclat. Les soins, le dévouement, l'abnégation d'Épaphrodite qu'il appelle son frère, son collaborateur, son compagnon d'armes, sa providence visible, l'ont profondément remué. Après les angoisses d'une longue maladie dont il relève à peine, cet homme généreux a manifesté le désir de revoir sa terre natale : Paul le délègue à sa place auprès de ses chers néophytes, heureux de pouvoir lui donner cette consolation et à eux tous cette joie.

Texte christologique. — C'est au milieu de cette effusion de

tendresse paternelle, dans une lettre remplie d'abandon, de traits délicats, d'allusions aimables, que paraît, au moment où on s'y attendait le moins, la formule la plus précise et la plus achevée de la christologie paulinienne. On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant, dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer.

Paul excite les fidèles à l'union fraternelle, à l'humilité, à cette abnégation généreuse qui nous fait préférer à nos propres intérêts les intérêts des autres, par l'exemple de celui qui est notre parfait modèle : « Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus. Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il se dépouilla lui-même [en] prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et, reconnu comme homme par ses dehors, il s'abaissa [encore], se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et aux enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père[1]. »

En demandant si Paul s'occupe ici du Christ préexistant ou

---

1. Phil. 2^{5-11} : Τοῦτο φρονεῖτε [var. φρονείσθω] ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

A) ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

B) καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

C) διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ.

On voit que toute la phrase dépend du pronom relatif ὅς (*qui*) et se rapporte par conséquent au même sujet, à la personne du Christ, mais dans ses trois différents états :

A) *Au Christ préexistant*, les versets 6 et 7^a (ὅς ἐν μορφῇ... γενόμενος). — Le latin *cum in forma Dei esset* affaiblit un peu le grec ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, parce qu'il permet de supposer que cet état est temporaire et

du Christ historique on poserait fort mal la question. Paul parle de la personne de Jésus-Christ et, comme à l'ordinaire, rapporte à ce sujet unique des prédicats qui peuvent convenir à la préexistence, à l'état d'humiliation ou à la vie glorifiée. C'est à l'exégèse à les distinguer et à les classer, d'après le sens et le contexte. Le point essentiel est de savoir à quelle volonté du Christ se rapporte le dépouillement (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) proposé aux Philippiens comme exemple d'abnégation. L'exégèse traditionnelle n'hésite pas. Elle voit l'anéantissement dans l'incarnation elle-même et le regarde par conséquent comme un acte de volonté divine. Cependant quelques exégètes, peu nombreux mais résolus, sont d'un autre avis[1]. Pour eux le

---

peut cesser un jour. Au contraire, ὑπάρχων marque mieux la *permanence :* « existant alors et encore dans la forme de Dieu ».

B) *Au Christ historique*, les versets 7[b] et 8 (καὶ σχήματι... σταυροῦ). — La ponctuation de la Vulgate est ici défectueuse; la phrase devrait commencer et non finir par : *et habitu inventus ut homo.* En effet le Christ *prit* la forme d'esclave et *devint* semblable aux hommes au moment de l'incarnation; mais il ne fut *reconnu* homme (εὑρεθείς), par l'ensemble des dehors sensibles (σχήματι, *habitu*), qu'après l'incarnation.

C) *Au Christ glorifié*, les versets 9-11 (διὸ καί... πατρός). — Dans διὸ καί (*propter quod et*) καί marque la réciprocité et pourrait se traduire par « en retour ». Le διό semble viser seulement la dernière phrase, c'est-à-dire l'humiliation volontaire du Christ historique; il marque donc la *récompense* due aux mérites du Christ. Si on voulait le faire rapporter à tout ce qui précède, il marquerait la *conséquence* logique et offrirait un sens *virtuellement double :* le Père exalte son Fils et *parce que* cette exaltation *convient* au Fils en tant que Dieu et *parce qu'*elle lui est *due comme* récompense en tant qu'homme.

1. Velasquez, *Epist. ad Philip.*, t. I, p. 351, est le premier théologien catholique qui ait soutenu ce système. Il avertit ingénument qu'il en est l'inventeur : « Dicerem confidentius expositionem meam, si aliquem indubitatum, præter me, auctorem ejus reperissem. » S'il avait bien cherché, il aurait trouvé deux prédécesseurs : l'Ambrosiaster et le Pseudo-Jérôme (Pélage). Le premier est très net, le second l'est moins; l'un et l'autre préviennent que leur exégèse n'est pas acceptée par tous. Voir la note à la fin du chapitre. — On trouve sur ce sujet dans la *Zeitschrift für kathol. Theol.* deux articles en sens opposé : un du P. Lingens, 1896, p. 449-470, en faveur de l'explication de Velasquez, l'autre du P. Nisius, 1897, p. 276-306, pour l'exégèse traditionnelle. — Le P. Corluy (*Spicilegium*, t. II, p. 76) essaye de concilier les deux opinions en modifiant ainsi celle de Velasquez : « Secundum divinitatem ab æterno gloria et majestate Dei circumdatus cum esset et *jam opus incarnationis in sua persona completurus*, existimavit sibi in humana natura non sine labore assumendam esse conditionem aliquam gloriosam, qua in omnibus Deo patri suo appareret æqualis... sed in humanitate videri voluit illa gloria

dépouillement, simultané si l'on veut à l'incarnation, tombe logiquement après elle et relève par suite de la volonté humaine. Leurs raisons sont spécieuses sans être probantes. Un acte qui précéderait logiquement l'incarnation, disent-ils, serait commun aux trois personnes divines et n'appartiendrait pas en propre au Christ préexistant. Il ne serait pas pour nous un exemple d'humilité et d'abnégation, vertus incompatibles avec la perfection de la divinité. Enfin il ne serait pas méritoire et le Christ ne lui devrait pas son exaltation. Encore une fois, ces raisons n'ont rien de décisif. L'acte du Verbe acceptant l'incarnation est un acte de volonté notionnelle et par conséquent propre au seul Fils; on peut dire aussi que l'incarnation est envisagée comme fonction hypostatique et non comme acte de volonté ou de puissance. Notez que saint Paul ne dit pas : « Ayez les sentiments qu'avait le Christ Jésus », mais : « Ayez des sentiments conformes à ce qui se passa dans le Christ Jésus. » Or le sens chrétien a toujours regardé le fait de l'incarnation comme un stimulant à l'abnégation et au renoncement; il y est autorisé par l'Apôtre lui-même qui ne craint pas de proposer à notre imitation celui qui « étant riche » de toutes les richesses du ciel « a été pauvre à cause de nous pour nous enrichir par sa pauvreté ». Si l'on objecte que l'incarnation, soit comme acte divin soit comme fonction hypostatique, n'est pas méritoire, la réponse est aisée. Il y a dans la phrase de Paul plusieurs actions dont l'une au moins et la dernière exprimée — l'obéissance de la croix — qualifie la volonté humaine du Christ et appelle comme récompense son exaltation glorieuse : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté. » Si l'on tenait absolument à faire rapporter le « c'est pourquoi » à tout ce qui précède, il faudrait dire qu'il indique la convenance aussi bien que le mérite. Rien donc ne nous oblige à nous départir de l'opinion traditionnelle; au contraire, même indépendamment des raisons d'autorité, tout nous invite à la maintenir. Il est

---

exspoliatus. Gloriam itaque humanitati suæ connaturaliter debitam noluit statim arripere sed obedienter usque ad mortem ceu mercedem mereri. »

juste de remarquer cependant que l'opinion nouvelle de Velasquez et de ses adeptes sauvegarde la divinité de Jésus-Christ et doit être repoussée au nom de la saine exégèse plutôt qu'au nom de l'orthodoxie.

La forme de Dieu. — Que signifie « la forme de Dieu »? Lightfoot a prouvé deux choses : premièrement que le sens philosophique de μορφή, mis en vogue par Aristote, était connu des contemporains de l'Apôtre et pouvait fort bien être passé dans l'usage ordinaire; en second lieu que ce mot désigne dans le Nouveau Testament quelque chose de profond et d'intime, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence de l'être et inséparable d'elle[1]. On s'explique ainsi pourquoi les Pères grecs, avec le sentiment vivant qu'ils ont de la valeur des termes de leur langue, identifient sans hésiter la *forme* et la *nature*, quoiqu'ils n'ignorent pas sans doute la différence métaphysique des deux concepts. Du reste, de quelque façon qu'on l'entende, la forme de Dieu étant l'opposé de la forme d'esclave et cette dernière ne pouvant signifier en définitive que la nature humaine, en vertu du parallélisme, « être dans la forme de Dieu » et « être Dieu » seront toujours deux locutions équivalentes. Le Christ ne pouvait prendre la forme de l'esclave sans devenir vraiment homme et il ne peut pas être davantage dans la forme de Dieu sans être vraiment Dieu. Cette expression « forme de Dieu » aura été probablement attirée par l'antithèse « forme d'esclave » et il n'est nullement nécessaire, pour la rigueur de notre conclusion, de soutenir que Paul entend directement par « forme » le caractère spécifique, l'ἐντελέχεια d'Aristote.

Un point trop négligé et cependant capital c'est que le Christ

1. *Philippians* [15], Londres, 1900 : *The synonymes* μορφη *and* σχῆμα, p. 127-133. Bien qu'ils puissent quelquefois s'employer l'un pour l'autre ces deux mots ne sont pas synonymes : σχῆμα (figure) est un accident de μορφή (forme). Aussi trouve-t-on très souvent σχῆμα μορφῆς et presque jamais l'inverse. Dans le N. T. σχῆμα désigne quelque chose de superficiel, de mobile, d'instable (Cf. 1 Cor. 7[31]; Rom. 12[2]; 2 Cor. 11[13-14]). μορφή quelque chose de plus durable, de plus inhérent à l'essence (Cf. Rom. 8[29] : Gal. 4[19]; 2 Cor. 3[18]; Phil. 3[10]). L'observation est juste en général. Cependant μεταμορφοῦσθαι se dit de la transfiguration (Mat. 17[2]; Marc. 9[2]) et dans Phil. 3[21] (ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) les deux mots semblent bien s'échanger l'un avec l'autre sans distinction de sens.

Jésus existe dans la forme de Dieu *antérieurement* aux actes de la volonté humaine et aux effets de la volonté divine : Ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. Le participe ὑπάρχων mis en corrélation avec des aoristes acquiert le sens de l'imparfait et désigne l'existence sans limite de temps. Il coïncide avec le moment précis de la durée exprimé par l'aoriste mais précède logiquement cet instant indivisible et ne finit pas nécessairement avec lui. De plus il est ici, comme à l'ordinaire, causatif — le sens adversatif n'étant qu'exceptionnel dans ces constructions — et doit se traduire : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Christ ne regarda point comme un butin l'égalité avec Dieu. »

Égalité avec Dieu. — S'agit-il de l'égalité de substance ou bien de l'égalité de rang et de traitement? Sans doute l'égalité de condition suppose l'égalité de nature et nul n'a droit aux honneurs divins s'il n'est réellement Dieu. Les Pères ont donc pu conclure légitimement de ce texte à la consubstantialité des personnes divines; mais la question est de savoir s'ils l'ont fait par voie de raisonnement et comme théologiens ou par voie d'analyse et comme exégètes. Il est certain que dans la phrase εἶναι ἴσα Θεῷ, ἴσα est adverbe et non adjectif et ne signifie pas directement « être *égal* à Dieu » mais « être *à l'égal* de Dieu, sur le même pied que lui ». Si nous maintenons à cette locution sa valeur précise, nous obtenons un sens d'une exégèse aussi facile que d'une irréprochable théologie. Il est question, immédiatement après, de « dépouillement » (ἐκένωσεν ἑαυτὸν); et les commentateurs se demandent de quoi le Verbe a pu se dépouiller. Ce ne peut pas être la « forme de Dieu », puisqu'en toute hypothèse la forme est inhérente à la nature et virtuellement identique avec elle : ce sera donc l'égalité de traitement et d'honneurs. On ne renonce pas à sa nature, mais on peut renoncer aux droits que la nature confère; et c'est ce qu'a fait, en s'incarnant, le Fils de Dieu. Faute de suivre une exégèse si simple on est réduit à donner au dépouillement le sens peu naturel d'abaissement qu'on ne sait trop comment expliquer.

L'autre incise achèvera d'éclairer ce point. Le mot ἁρπαγμός peut être actif ou passif; en d'autres termes, il peut signifier larcin ou butin. En général les Latins s'en tiennent au sens

actif suggéré par la Vulgate : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne regarda pas comme un vol ou un larcin l'égalité divine; cependant il se dépouilla en prenant la forme d'esclave. » Le Verbe ne pouvait regarder comme une usurpation d'être égal au Père puisque, étant dans la forme de Dieu, il est consubstantiel au Père; néanmoins le juste sentiment de sa grandeur ne l'empêcha pas de se dépouiller. Les Grecs, on le sait, entendent différemment toute cette phrase : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Verbe ne considéra pas l'égalité divine comme une proie ou un butin auquel on se cramponne avidement, de peur d'en être privé si on vient à l'abandonner un instant; mais au contraire il s'en dépouilla en prenant la forme d'esclave. » Cette dernière interprétation nous paraît préférable pour quatre raisons : 1. L'autorité des Pères grecs, qui sont plus à même d'apprécier les exigences de leur langue; 2. le contexte, qui fait attendre une leçon d'humilité plutôt que l'assertion directe de la dignité du Christ; 3. le lexique, qui semble imposer à la locution ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι ce sens déterminé; 4. la grammaire, dont on respecte mieux l'usage en traduisant ἀλλά par « mais » que par « cependant ».

Moments successifs. — Nous allons dans cette hypothèse décomposer en ses moments successifs la pensée de Paul :

1. Le Christ, préexistant dans la forme de Dieu et Dieu par le fait même, lorsqu'il méditait de se faire homme, ne regarda pas les honneurs divins auxquels il avait droit comme un butin qu'il dût garder jalousement.

2. Au contraire il s'en dépouilla volontairement en se faisant homme, en cachant la forme de Dieu sous la forme d'esclave.

3. L'exemple d'humilité et d'abnégation est moins dans la volonté du Verbe décrétant les abaissements de la vie mortelle (car cette volonté est commune aux trois personnes divines) que dans le fait même de l'union hypostatique.

4. Après l'incarnation, la volonté humaine achève le dépouillement; elle accepte la mort de la croix, avec la vie d'obéissance et de renoncement qui la prépare et qu'elle couronne.

5. C'est pour cela — pour cet acte d'obéissance et d'humiliation volontaire — que Dieu, proportionnant la récompense au mérite, l'exalte sans mesure et le fait asseoir à sa droite.

NOTE U. — L'EXÉGÈSE DU TEXTE CHRISTOLOGIQUE

I. LA VALEUR DES TERMES.

Nous avons ci-dessus, p. 439, distribué le texte en ses moments successifs, distinguant ce qui concerne le Christ préexistant, le Christ historique et le Christ glorieux. Il nous faut revenir sur la première partie du texte (Phil. 2^6-7a) dont tous les mots sont à peser.

1. *Que signifie* μορφὴ Θεοῦ? — On a vu que μορφή dans le Nouveau Testament exprime quelque chose d'essentiel ou d'intime et diffère ainsi de σχῆμα, « la figure ou l'aspect extérieur ». Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu d'en rapprocher la μορφή d'Aristote opposée à la matière (ὕλη), comme l'acte (ἐντελέχεια) est opposé à la puissance (δύναμις). Nous songerions plutôt à la μορφή de Platon et surtout à celle des contemporains de l'Apôtre, Philon et Josèphe. Platon dit (*Republ.* II, p. 381 c) qu'il est impossible à un dieu de vouloir changer sa *forme :* ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ. Philon dit (*Leg. ad Caium*, 14, t. II, p. 561) que la *forme de Dieu* ne reçoit point, comme une médaille, une fausse empreinte : Οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκομμα, καὶ Θεοῦ μορφὴ γίνεται. Josèphe dit (*Contra Apion.* II, 22) que Dieu invisible par sa *forme* et sa grandeur, se manifeste par ses œuvres et ses faveurs : Ὁ Θεὸς ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής... μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος. Il en résulte que la forme de Dieu est quelque chose d'intrinsèque à la nature divine, d'inséparable de la divinité. Aussi bien — nous le verrons plus loin — quand les Pères grecs et latins identifient purement et simplement la forme avec l'essence divine ils ne paraissent soupçonner là aucune difficulté.

2. *Sens du participe* ὑπάρχων. — Chrysostome note fort justement que ὑπάρχων n'est pas γενόμενος. Celui-ci éveille l'idée du *devenir* (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, γενόμενος ὑπήκοος), l'autre marque l'existence stable et permanente. Ce n'est pas non plus un simple synonyme de ὤν. Accolé à un adjectif ou à une locution adjective, ὑπάρχων donne la raison de la qualité exprimée et contient le sens de « parce que, vu que » (Cf. Luc. 23^50; Act. 2^30; 7^55; 17^24.29; Rom. 4^19; 1 Cor. 17^7; 2 Cor. 8^17; 12^16). La traduction de la Vulgate est donc très bonne. Il s'ensuit que l'état marqué par ὑπάρχων non seulement coexiste au temps indiqué par le verbe (ἡγήσατο) mais lui est logiquement antérieur. On pourrait traduire par « se trouvant » ou, comme on lit en marge de la version anglicane *revisée*, « being originally ». Le participe causatif ὑπάρχων fait abstraction du temps; c'est pourquoi Estius le paraphrase bien : « Cum esset ac sit in natura Dei, id est cum esset ac sit verus Deus. »

3. *Sens de la locution* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. — Le mot ἁρπαγμός est tellement rare qu'on en doit fixer le sens d'après le contexte. On n'en connaît qu'un ou deux exemples chez les écrivains profanes (Plutarque, *De pueror. educ.* 15 et Phrynichus dans Bekker, *Anecd. Græca*, I, 36). Dans Plutarque il est certainement actif, comme le sont d'ordinaire les noms en μός. Mais on sait que ces mots prennent aussi très souvent la signification passive. On peut voir dans Hérodote φραγμός (VII, 36) et φράγμα (VIII, 52) employés dans le même sens de barrière; de même σταλαγμός et στάλαγμα sont traités comme synonymes par Eschyle (*Eumen.*, 246 et

808). De fait les Pères grecs considèrent tous ἁρπαγμός comme l'équivalent d'ἅρπαγμα. Ils entendent tous non pas « vol, larcin, usurpation » mais « butin, proie, chose usurpée ». Sans doute les traductions latines d'Origène et de Théodore de Mopsueste ont « rapina », mais ce mot était passif aussi bien qu'actif (chose volée et action de voler).

D'un autre côté, ἅρπαγμα joint à ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι et mots semblables devenait synonyme de ἕρμαιον, εὕρημα et voulait dire « considérer comme une acquisition précieuse, comme un trésor inespéré », sans aucun souvenir de l'idée contenue dans la racine ἁρπάζω. C'était d'autant plus facile que le sens primordial de ἁρπάζω n'est pas « voler » mais « saisir » : *saisir* l'occasion (τὸν καιρὸν ἁρπάζειν), *prendre* les armes (τὰ ὅπλα ἁρπάζειν), *empoigner* par le milieu du corps (ἁρπάζειν τινὰ μέσον). Citons comme exemples de cet emploi : Héliodore, *Æthiop.*, VII, 20 : οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα, et Plutarque, *De Abs. fortit.* : οὐδὲ ὥσπερ ἅρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνελπίστου σπαράξαι καὶ ἀνασύρασθαι διανοηθείς, etc. Or dans ces locutions les Pères remplacent ἅρπαγμα par ἁρπαγμός, sans paraître soupçonner une différence : Eusèbe, *In Luc.* VI (Mai, *Nova Pat. Bibl.*, t. IV, p. 165) : Ὁ Πέτρος δὲ ἁρπαγμὸν τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας. Cf. Cyrill. Alex., *De Ador.* I, 25.

Il ressort de ce qui précède que le sens du verset doit être : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne considéra pas l'égalité avec Dieu comme un trésor inespéré; mais il se dépouilla » etc. Ce sens est exigé et par le contexte — qui réclame un exemple d'humilité et d'abnégation, non une affirmation des droits du Fils — et par la particule adversative ἀλλά qu'il faudrait autrement prendre au sens très rare et très peu naturel de ἀλλ' ὅμως, « cependant ».

4. *Sens de la locution* τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. — L'expression ἴσα τινί est très fréquente depuis Homère et ne signifie jamais — à ma connaissance du moins — « égal à quelqu'un » mais toujours « à l'égal de quelqu'un, sur un pied d'égalité avec quelqu'un ». Cf. *Odys.* XI, 304 (τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἴσα θεοῖσιν); XV, 520; *Iliad.* V, 71; XV, 439; Euripide, *Hel.* 8 etc. Le pluriel adverbial ἴσα équivaut au singulier neutre ἴσον et aux locutions ἐξ ἴσου, ἐν ἴσῳ, εἰς τὸ ἴσον, plus employées avec εἶναι. Tertullien (*Adv. Marcion.* V, 20) a une traduction excellente, quoique d'une latinité douteuse : *pariari Deo*. Il est clair que pour avoir droit à être traité comme Dieu il faut être égal à Dieu, être Dieu; aussi les Pères, pratiquement, expliquent-ils comme s'il y avait τὸ εἶναι ἴσον Θεῷ. Ils ont raison; car, au fond, l'un se déduit de l'autre; mais, si Paul avait voulu exprimer ici de nouveau l'égalité de nature, la consubstantialité, il aurait employé l'adjectif qui ne prêtait à aucun doute tandis que l'adverbe suggère une idée un peu différente, dont la version anglicane *revisée* rend bien la nuance en remplaçant par *on an equality with God* les mots *equal to God* de la version autorisée.

5. *Sens de* ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσε. — L'adjectif κενός qui signifie proprement « vide de quelque chose » que le contexte indique, prend aussi souvent une acception absolue : « sans effet, sans fruit, sans force, sans objet » (I Cor. 15[14] : κήρυγμα κενόν, κενὴ ἡ πίστις ἡμῶν, 15[58] : κόπος κενός. Cf. Eph. 5[6]; Col. 2[8]; I Thess. 2[1]). Le verbe κενοῦν pourra donc signifier « rendre vain, nul, sans effet » (Rom. 4[14] : κεκένωται ἡ πίστις, I Cor. 1[17] : ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρός. Cf. I Cor. 9[15]; 2 Cor. 9[3]). C'est à l'exégèse de tout le passage de choisir entre ces deux sens.

II. LE TEXTE CHRISTOLOGIQUE ET LES PÈRES.

A. *Les Pères grecs et orientaux.*

1. Dans une lettre de l'église des Gaules écrite en 178 et rapportée par Eusèbe (*Hist.* v, 2, édit. Schwartz, 1903, p. 428) il est dit que les confesseurs, couverts de glorieuses blessures reçues pour la foi, refusaient le titre de martyrs auquel ils avaient droit, imitant en cela le Christ : ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Ce passage, important pour la détermination du sens des mots, est le premier commentaire de notre texte.

2. *Origène.* — *In Jerem. hom.* i, 7 (édit. Klostermann, 1901, p. 6) : Ἐκένωσεν ἑαυτὸν καταβαίνων ἐνταῦθα. *Ibid.* xiv, 9 (p. 114) : Ἅμα γὰρ ἀνέλαβε. τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Cf. *Ibid.* viii, 8 (p. 61). *In Joan.* xx, 16 (édit. Preuschen, 1903, p. 350), Origène, appliquant à J.-C. ces paroles de Michée : « Le Seigneur sort de sa place et descend sur la terre », écrit : Εἴ τίς γε νοήσαι τὸν πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν ἐν τῇ προηγουμένῃ ὑπάρχοντα Θεοῦ μορφῇ, ὄψεται τὸν μηδέπω ἐξεληλυθότα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ υἱὸν αὐτοῦ καὶ κύριον τὸν μηδέπω ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ τόπου ἑαυτοῦ. Ἐπὰν δὲ ἐκείνῃ τῇ καταστάσει τοῦ υἱοῦ συγκρίνῃ τὴν ἐκ τοῦ ἀνειληφέναι τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἑαυτὸν κενώσαντα, συνήσει πῶς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθεν κτλ. Origène pense donc que le dépouillement coïncide avec l'incarnation et que pour le Fils de Dieu prendre la forme d'esclave c'est prendre la nature humaine.

3. Le *concile d'Antioche* contre Paul de Samosate (Mansi, t. I, p. 1037) déclare que Jésus-Christ : πεπίστευται Θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ. Bien que l'authenticité de ces décrets soit contestée, ce texte est très remarquable comme exemple d'exégèse ancienne.

4. *S. Méthode.* — *De Resurr.* ii, 18 (Bonwetsch, *Methodius*, 1891, p. 232) : Οὐκ ἄρα ἀνωφελῶς τὴν μορφὴν τοῦ δούλου ἀνέλαβεν ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναστῆσαι καὶ σῶσαι· ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος γέγονε. Ailleurs (*Op. cit.*, p. 69), dans un passage conservé seulement dans une version slave, S. Méthode semble faire consister le dépouillement dans l'acceptation de la pauvreté et des douleurs; mais on peut dire que le Verbe en prenant la nature humaine accepte *ipso facto* toutes les misères inhérentes à cette nature.

5. *Eusèbe.* — *De eccl. theol.* i, 20 (édit. Klostermann, 1906, p. 90-91) : Συνορᾷς ὅτι πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν καὶ μορφὴν δούλου λαβεῖν ἦν καὶ προῆν καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπῆρχεν... αὐτὸς οὖν ἦν Θεὸς Λόγος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πρὶν ἢ τὴν σάρκα λαβεῖν. Ce texte se passe de commentaires. Cf. *Ibid.* i, 13 et *Ecl. Prophet.* iii, 4 (XXII, 1128).

6. *S. Basile, Contra Eunom.* i, 18 (XXIX, 552-553) : Ἐγὼ καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί. Ὡς γὰρ τὸ μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγενῆσθαι (Migne a γεγεννῆσθαι) σημαίνει, οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα. L'équivalence de μορφή et d'οὐσία ne saurait être plus clairement exprimée et l'argument en faveur de la consubstantialité est classique.

7. *S. Grégoire de Nazianze, Orat. Theol.* iv, 3 (XXXVI, 105) : καὶ τὸ πᾶν γόνυ κάμψαι τῷ κενωθέντι δι' ἡμᾶς, καὶ τὴν θείαν εἰκόνα δουλικῇ μορφῇ συγκεράσαντι, semble identifier μορφή et εἰκών (2 Cor. 4^4; Col. 1^{15}). Nous ne trouvons chez lui rien de plus distinct. Cf. *Carmina de se ipso*, xlv, 29-34 (XXXVII, 1155).

8. *S. Grégoire de Nysse*, *Contra Eunom.* IV (XLV, 672) : Ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. Et un peu plus bas : Ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται. Absolument comme Basile et Chrysostome. Le même Père (XLIV, 1324, si l'opuscule est de lui) signale comme extraordinaires les locutions où entre le verbe κενοῦν et il se demande où l'Apôtre a pu les prendre.

9. *Didyme* l'aveugle, *De Trinit.* I, 26 (XXXIX, 389) : Τί τῆς ἰσότητος ταύτης εὑρίσκεται ἄνισον; οὐχ ἥρπασε γάρ, φησίν, οὐκ ἔλαβε τὸ ἴσον εἶναι τῇ φύσει τῷ Θεῷ καὶ πατρί· καὶ δὴ ὁ μὴ ὑπ' ἄλλου κενωθεὶς ἑαυτὸν δὲ κενώσας αὐθέντην δεσπότην ὁμοῦ καὶ ἀΐδιον ἀπέδειξεν. L'intérêt principal de cette paraphrase est dans le sens actif qui semble attribué à ἁρπαγμός. Cf. (Pseudo-)Athan., *Hom. de semente*, 9 (XXVIII, 153).

10. *S. Jean Chrysostome* consacre à notre texte deux homélies entières, *In Philipp. hom.* VI et VII (LXII, 217-238); nous ne pouvons citer que quelques phrases typiques. 1. La forme de Dieu s'identifie avec la nature : Τὸ ἀπαράλλακτον ἡ μορφὴ δείκνυσι, καθώς ἐστι μορφή. Οὐκ ἔστι δέ, ἄλλης οὐσίας ὄντα, τὴν ἄλλης μορφὴν ἔχειν· οἷον οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀγγέλου ἔχει μορφήν, οὐδὲ ἄλογον ἀνθρώπου ἔχει μορφήν· πῶς οὖν ὁ υἱός; Il prend donc la forme au sens aristotélicien comme il le montre en ajoutant : Εἶτα ἐπὶ μὲν ἡμῶν, ἐπειδὴ σύνθετοί ἐσμεν, ἡ μορφὴ τοῦ σώματός ἐστιν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἁπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου, πάντως τῆς οὐσίας. — 2. Le voleur et l'usurpateur n'osent pas abandonner un instant la chose injustement acquise de peur de ne plus la recouvrer. Il en est autrement de ce qu'on tient de la nature et de ce qu'on possède par droit de naissance, car on ne craint pas de le perdre. Tel le Fils de Dieu : Οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος· οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, οὐκ ἐδεδοίκει μή τις αὐτὸν ἀφέληται τὴν φύσιν, ἢ τὸ ἀξίωμα. Διὸ καὶ ἀπέθετο αὐτό, θαῤῥῶν ὅτι αὐτὸ ἀναλήψεται· καὶ ἔκρυψεν, ἡγούμενος οὐδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀπὸ τούτου. Le saint docteur regarde donc ἁρπαγμός comme synonyme de ἅρπαγμα « chose volée, usurpée ». — 3. Il prouve contre Sabellius que l'égalité avec Dieu suppose la distinction des Personnes : Ἴσον ἐπὶ ἑνὸς οὐ λέγεται προσώπου· τὸ γὰρ ἴσον, τινί ἐστιν ἴσον. Ὁρᾷς δύο προσώπων ὑπόστασιν, οὐχὶ ὀνόματα ψιλά. Plus loin il prouve contre les ariens que Θεῷ, quoique sans article, désigne le Père. — 4. Le dépouillement c'est l'incarnation elle-même : Πῶς ἐκένωσε; Μορφὴν δούλου λαβών. Chrysostome combat ensuite les hérétiques d'après lesquels le Christ aurait pris la forme d'esclave lorsqu'il lava les pieds de ses disciples et ceux qui prétendent qu'il ne fut homme qu'en apparence.

11. *Théodore de Mopsueste* (*Comment. in epist. Pauli*, édit. Swete, Cambridge, 1880, t, I, p. 216) : « Non magnam [Christus] reputavit illam quæ ad Deum est æqualitatem, et elatus in sua permansit dignitate; sed magis pro aliorum utilitate præelegit humiliora sustinere. » Κένωσιν ἡ θεία Γραφή φησιν τὸ μηδέν... Τὸ οὖν· ἑαυτὸν ἐκένωσεν ἀντὶ τοῦ· οὐκ ἔδειξεν ἑαυτόν. Μορφὴν γὰρ δούλου λαβὼν τὴν ἀξίαν ἐκείνην ἀπέκρυψεν, τοῦτο τοῖς ὁρῶσιν εἶναι νομιζόμενος ὅπερ ἐφαίνετο. — P. 217 : « *Formam servi* [dixit] ut dicat naturam servi, humanam sic vocans naturam, servilis enim est humana natura; sicut illud quod dixit *in forma Dei*, in divina dicit natura. » — P. 218 : « *Humiliavit seipsum*. Usque in hunc locum illa quæ divinæ naturæ condecebant visus est edixisse; in subsequentibus vero ad illa transit quæ humanæ possunt aptari naturæ. »

12. *S. Isidore* de Péluse, *Epist.* IV, 22 (LXXXVIII, 1072) : Εἰ ἕρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν... Δοῦλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσίᾳ τιμηθείς, ἅτε ἅρπαγμα ἢ εὕρημα τὴν ἀξίαν ἡγησάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνύσαι, ὁ δὲ γνήσιος υἱός κτλ. On reconnaît là l'exégèse de

Chrysostome; mais il faut noter la synonymie de ἁρπαγμός avec ἅρπαγμα, ἕρμαιον, εὕρημα.

13 *S. Cyrille* d'Alexandrie, *Dial. de Trinit.* VI (LXXV, 1061) : Ἐοίκασι διαλελῆσθαι παντελῶς, καίτοι πλειστάκις ἐνηχούμενοι πρός τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς, ὅτι Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, καὶ ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς, πέφηνε καθ' ἡμᾶς, κτλ.

14. Voici la *paraphrase* de Théodoret (LXXXII, 569) qui résume en peu de mots la doctrine de Chrysostome : Θεὸς γὰρ ὢν καὶ φύσει Θεὸς καὶ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότητα ἔχων, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε· τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν παρ ἀξίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων. Ἀλλὰ τὴν ἀξίαν κατακρύψας, τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφήν... Περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου ταῦτά φησιν, ὅτι Θεὸς ὢν οὐχ ἑωρᾶτο Θεὸς, τὴν ἀνθρωπείαν περικείμενος φύσιν.

15. Nous n'ajouterons plus que le témoignage de S. Éphrem, toutes réserves faites sur la question d'authenticité (*Comment. in epist. Pauli*, traduit de l'arménien, Venise, 1893, p. 161) : « In hoc imitatores eritis ejus *qui in forma Dei* erat antequam carnem indueret... *Sed semetipsum exinanivit,* nam abscondidit gloriam propriam et formam servi sibi induit ... eo tempore quando factus est ille in similitudinem hominum ex Virgine. »

A. *Exégèse des pères latins.*

1. *Tertullien, Adv. Marcion.* v, 20 (édit. Kroymann, Vienne, 1906, p. 647-648), nous fait connaître l'ancienne version latine de notre texte : « In effigie Dei constitutus non rapinam existimavit pariari Deo sed exhausit semetipsum accepta effigie servi in similitudine hominis [factus] et figura inventus [est] homo. » L'auteur prouve contre les marcionites non pas la divinité de J.-C., qu'ils admettent eux-mêmes sur la foi de ce passage, mais la réalité de sa nature humaine : « Quod si in effigie et imagine (Dei), qua filius Patris, vere Deus, præjudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, qua filius hominis, vere hominem inventum. » La leçon *pariari Deo* se trouve encore dans *De carnis resurr.* 6. Au contraire *Adv. Prax.* 7 a la leçon actuelle *esse se æqualem Deo,* sans doute par la faute des copistes.

2. *Victorin* dans son *Comment.* (VIII, 1207) a une théorie passablement obscure sur la *forme de Dieu* : « Quid forma? Non figura, non vultus, sed imago et potentia... Ita esse, pater est; vivere autem et intelligere, quæ ista ipsa in eo sunt quod est esse, quasi forma. Christus ergo Dei forma est : vita est enim Christus et cognoscentia et intellectus. » Le Christ est bien la vie et l'intelligence subsistantes mais il est peu probable que par *forma Dei* saint Paul entende cela. Cf. *Adv. Arium,* IV (VIII, 1119) : « Filius Dei forma Dei est, id est vita quæ est forma viventis. »

3. *S. Hilaire, In Psalm.* CXXXVIII, n° 15 (édit. Zingerle, Vienne, 1891, p. 755) : « Quod enim in forma est, formatur in formam et quidem paternæ naturæ et divinitatis formam. » — *De Trinit.* VIII, 45 (X, 270) : « Quem enim signaverat Deus, aliud præter quam Dei forma esse non potuit; et id, quod signatum in Dei forma est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere, quod Dei est... Ad susceptionem se formæ servilis per obedientiam exinanivit. »

4. L'*Ambrosiaster, Comment.* (XVII, 408-409), a cela de remarquable qu'il entend *tout* le passage du Verbe Incarné : « Christus semper in forma Dei erat, quia imago est invisibilis Dei. Sed apostolus de Dei Filio, cum

incarnatus homo factus est, tractat dicens : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, id est Deo et homine. *Qui cum in forma Dei esset*, inter homines utique conversatus, verbis et operibus apparebat esse Deus. Forma enim Dei nihil differt a Deo... Hic ergo *non rapinam arbitratus est esse se parem Deo*; sciens enim in forma Dei se esse, non furatus est, ut diceret : *Ego et Pater unum sumus*... Jure ergo exæquavit se Deo; ille enim arbitratur rapinam facere, qui se parem facit ei quo inferior est... *Sed semetipsum exinanivit;* hoc est, potestatem suam ab opere retraxit... *Formam servi accipiens*, dum tenetur et ligatur, et verberibus agitur... Non enim mihi, sicut quibusdam, videtur sic formam servi accepisse dum homo natus est. » C'est là le point faible du commentaire qui sans cela serait excellent.

5. *S. Ambroise*, *De Fide* II, 8 (XVI, 573) : « *Semetipsum exinanivit*, non remittens utique quod erat sed assumens quod non erat; quia formam servi accepit. » — *Epist.* XLVI *ad Sabin.*, 6 (XVI, 1147) : « Quid est *in Dei forma* nisi in plenitudine divinitatis, in illa perfectionis divinæ expressione? Ergo cum esset in plenitudine divinitatis exinanivit se et accepit plenitudinem naturæ et perfectionis humanæ. »

6. *Pélage* dans son commentaire (XXX, 845) s'écarte entièrement du point de vue traditionnel : « *In forma Dei.* In qua erat, sive quia absque peccato erat : ad imaginem Dei scilicet. *Formam servi accipiens.* Ita ut etiam pedes lavaret discipulorum. » Cependant il fait précéder son explication de cette remarque : « Multi præterea hunc locum ita intelligunt, quod secundum divinitatem se humiliaverit Christus, secundum formam videlicet, secundum quam æquam æqualitatem Dei, non rapinam [rapina?] usurpaverit, quam naturaliter possidebat. Et exinanivit se non substantiam evacuans, sed honorem declinans : formam servi, hoc est, naturam hominis inducendo. » Mais cette remarque, qui ne paraît pas à sa place, n'aurait-elle pas été ajoutée après coup par un lecteur ou par un éditeur scandalisé?

7. *S. Augustin* revient très souvent sur notre texte; mais deux ou trois citations éclaireront suffisamment sa pensée. *Contra serm. Arian.* 8 (XLII, 689) : « Cum *in forma Dei* antequam ab illo *forma servi* esset accepta, nondum erat Filius hominis, sed Filius Dei; cui Patris æqualitas rapina non erat sed natura. Non enim erat usurpando elatus, sed hoc erat natus, et ideo veritas. Nondum ergo erat Christus, quod esse cœpit cum *semetipsum exinanivit*, non formam Dei amittens, sed *formam servi accipiens*. » Cf. *Contra Maximin.* I, 5 (XLII, 747). *Serm.* CCCLI, 16 (XXXIX, 1608) : « Cum formam Dei diceret, *esset* dixit [Apostolus]; cum formam servi nominaret *accipiens* dixit. Christus ergo erat aliquid, accepit aliquid, ut cum illo unum esset quod acceperat. » Cf. *Serm.* XCII, 2; CLXXXIII, 4 (XXXVIII, 572 et 990) etc.

III. RÉSULTATS ET CONCLUSIONS.

1. On le voit par ce qui précède, les Pères des cinq premiers siècles — à l'exception de l'Ambrosiaster et de Pélage qui ont pourtant conscience d'être en dehors de la tradition commune — sont unanimes à regarder Phil. 2^6 comme s'appliquant au *Christ préexistant*, et considèrent par conséquent le dépouillement comme accompli par la volonté divine du Verbe.

2. Ils s'accordent également tous — si l'on fait abstraction de S. Méthode dont le langage manque de clarté — à chercher le *dépouillement*

du Verbe et l'exemple d'abnégation qu'il nous donne dans l'incarnation elle-même.

3. Un troisième point commun, c'est leur manière d'entendre la *forme de Dieu* identifiée par eux avec la nature divine. Les uns, comme S. Jean Chrysostome, établissent directement la synonymie; les autres, comme S. Basile, la déduisent par raisonnement de ce fait que la forme d'esclave désigne sans contestation la nature humaine.

4. Par contre, les Pères se divisent quand il s'agit d'interpréter les mots : οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Tous y trouvent bien, directement ou indirectement, l'égalité du Fils avec le Père; mais, tandis que les Grecs y voient la disposition où est le Verbe de renoncer pour la nature humaine à ses droits, les Latins y voient plutôt l'affirmation de ces mêmes droits. Nous avons dit quelles raisons nous font préférer l'explication des Grecs.

5. On ne peut pas dire non plus qu'ils soient d'accord sur la manière d'expliquer le dépouillement. Sans doute ils repoussent tous l'hypothèse que le Verbe ait pu se dépouiller de sa μορφή divine, puisqu'elle est identique ou du moins inhérente à sa nature; mais quelques-uns prennent la κένωσις au sens *absolu* pour « l'abaissement, l'anéantissement » qui résulte de l'union hypostatique, au lieu que d'autres conservent le sens *relatif* et pensent que le Verbe a renoncé pour la nature humaine aux honneurs divins auxquels il avait droit, à être traité comme Dieu, au τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ qui lui appartenait en tant que Fils de Dieu.

Lightfoot dans son commentaire (*Epistle to the Philippians* [11], 1891, p. 127-142) a deux longues notes très soignées et très érudites sous ces titres : *The synonymes* μορφή *and* σχῆμα et *Different interpretations of* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο. — La monographie de Gifford (*The Incarnation, a study of Phil.* II, 5-11, Londres, 1897) est aussi très riche en renseignements. — Cremer, *Wörterbuch der neut. Gracität* [9], 1902) est ici peu utile parce que ses explications sont viciées par trois hypothèses insoutenables : 1. Que μορφή signifie δόξα. — 2. Que le mot ἁρπαγμός est actif et veut dire : « er hielt das Gottgleichsein nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines ἅρπαξ ». — 3. Que Jésus-Christ, en s'incarnant, se dépouilla de sa μορφή divine. Cette dernière idée est partagée par le théologiens rationalistes les plus en vue.

Dans *The Journal of Theological Studies*, t. X, 1909, p. 573-4, J. Ross a publié un court plaidoyer en faveur du sens actif du mot ἁρπαγμός. Nous n'y trouvons pas d'arguments nouveaux; mais l'exégèse est très nouvelle. Jésus-Christ n'aurait pas considéré son égalité avec Dieu comme un « moyen de voler » ou comme une « excitation au vol ». P. 573 : « Very naturally the Philippians would understand ἁρπαγμός in an active sense. But they would never imagine that St Paul spoke of robbing God, but rather that he was telling them that the Messiah, Christ Jesus, did not think that to be on an equality with God spelt rapacity, plundering, self-aggrandizement; that on the contrary He gave all away, did not set up as an earthly king » etc. L'auteur rapproche ensuite le sens de πορισμός dans 1 Tim. 6[6] : πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια et de ἁρπαγμός lui-même dans cette phrase d'un commentateur de Marc 10[42] (citée par Cremer, *Wörterbuch* [9], p. 182) : οὐκ ἐστιν ἁρπαγμὸς ἡ τιμή. Ce dernier exemple, où ἁρπαγμός paraît signifier « moyen de s'enrichir injustement, de s'approprier contre tout droit le bien d'autrui, est certai-

nement remarquable. Néanmoins nous doutons que l'explication de M. Ross fasse beaucoup d'adeptes. Elle avait d'ailleurs été présentée en substance par J. Agar Beet (*Expositor,* 3e sér., t. V, 1887, p. 115-125) qui proposait de traduire : « Deemed not His being equal to God *a means of grasping.* »

M. A. d'Alès, dans une note aussi érudite qu'intéressante (*Recherches de science religieuse,* t. I, 1910, p. 260-269), en a bien relevé le côté faible (p. 263) : « Les traits bibliques du Messie pouvaient être familiers à une chrétienté judaïsante, telle que celles de Galatie; mais rien n'autorise à croire qu'ils fussent également familiers à la chrétienté gréco-romaine de Philippes. De plus, le contexte ne suggère aucune idée de conquêtes terrestres, mais nous présente le Fils de Dieu dans ses relations avec la divinité. » M. d'Alès, lui, préfère suivre une autre voie, tout en gardant le sens actif du mot ἁρπαγμός. Il se réfère au passage de Plutarque, bien connu des exégètes, mais dont il rétablit le vrai texte, celui des manuscrits, d'après Bernadakis (*De lib. educ.* 15, édit. de Leipzig, 1888, t. I, p. 26) : Καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς ἐν Ἤλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἁρπαγμόν (au lieu de : τὸν ἐκ Κρήτης de toutes les éditions antérieures), τοὺς δ' Ἀθήνησι καὶ τοὺς ἐν Λακεδαίμονι ζηλωτέον. A en juger par le contexte, ἁρπαγμός avait en Crète le sens spécial de « rapt amoureux », *raptus amasii;* et cette acception dialectale est confirmée par la nuance érotique de quelques dérivés, tels que ἁρπαγιμαῖος et ἁρπαξομίλης. Cela posé, M. d'Alès serait porté à entendre ainsi le verset de saint Paul : Le Christ « n'a pas joui, comme d'une bonne fortune, de l'égalité avec Dieu » (p. 263). Comme il le fait remarquer avec raison, l'exégèse moderne, s'inspirant des Pères grecs, n'en est pas modifiée et l'on peut traduire toujours : « Le Christ existant en forme de Dieu, *ne s'est pas attaché jalousement* à ce rang de Dieu qui était sien, mais il s'est anéanti prenant la forme d'esclave ». Seulement, à son avis (p. 268), « le sens d'*amour furtif,* restitué au mot ἁρπαγμός, grâce à une ligne trop négligée de Plutarque, est le trait de lumière qui opère la synthèse d'une tradition exégétique étrangement morcelée. » Il est cependant permis de douter que les lecteurs de saint Paul et saint Paul lui-même aient jamais eu connaissance de cette particularité de la langue érotique des Crétois. M. d'Alès ne le trouve pas invraisemblable parce que, dit-il, « saint Paul avait visité la Crète » (p. 263); mais, à l'époque où il écrivait aux Philippiens, l'Apôtre n'avait vu de la Crète que le havre des Bons-Ports où la tempête avait forcé son navire à relâcher pour quelques jours (Act. 27[8]). D'ailleurs la question n'est pas là; il s'agit de savoir si, joint à un verbe tel que ἡγεῖσθαι, le mot ἁρπαγμός pouvait suggérer aux lecteurs le sens que voici : Le Christ n'a pas considéré comme *un rapt érotique,* comme *une bonne fortune amoureuse,* d'être traité à l'égal de Dieu, c'est-à-dire de recevoir les honneurs divins qui lui revenaient. Nous ne le pensons pas.

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE PREMIER

LA MAIN ET L'ESPRIT DE PAUL

I. QUESTION D'AUTHENTICITÉ.

Tradition et vraisemblance. — Sans discuter ici en détail les textes de saint Barnabé, de saint Clément de Rome, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de saint Justin, d'Hégésippe, qui supposent déjà la connaissance et l'usage des Pastorales, on peut affirmer hardiment que le témoignage de la tradition en leur faveur est aussi explicite et aussi unanime que pour les Épîtres les plus certaines; car, dans le cas actuel, les questions d'authenticité et de canonicité se confondent : si ces lettres ne sont pas authentiques elles sont l'œuvre d'un faussaire et jamais les Pères n'auraient admis sciemment une supercherie dans le canon des Livres inspirés. Les deux ou trois voix discordantes de Marcion, de Basilide et de Tatien, repoussant des écrits qui stigmatisaient d'avance leurs erreurs, furent comptées pour rien et Eusèbe n'hésitait pas à ranger les Pastorales parmi les Livres incontestés.

Depuis Schleiermacher qui, en 1807, déclarait inauthentique la première à Timothée, beaucoup de critiques ont étendu aux trois lettres ce verdict négatif et la réaction de bon sens qui a peu à peu restitué à l'Apôtre la plupart des œuvres dont l'école de Tubingue lui déniait la paternité n'a pas encore abouti à dissiper tous les doutes sur ce point. Cependant nombre d'érudits contemporains ont franchi de nouveau la moitié de la distance qui les séparait de la tradition, en discernant dans les Pastorales de larges fragments authentiques, amplifiés plus tard par un inconnu désireux d'abriter sous l'égide de Paul ses idées ou sa polémique. Plusieurs se sont ingéniés

à faire le triage; mais leurs systèmes très divergents, où l'arbitraire saute aux yeux, ne satisfont guère que leurs propres auteurs. Les partisans de la supercherie pure et simple, s'ils n'étaient pas plus fondés en raison, étaient du moins plus logiques.

Quel aurait pu être le but du prétendu faussaire? C'était, répondaient Baur et son école, de combattre par l'autorité la plus haute le gnosticisme de son temps et de promouvoir la hiérarchie ecclésiastique en train de s'organiser[1]. Mais le progrès des études historiques a fait justice de cette hypothèse. Le gnosticisme des Pastorales, si l'on peut lui donner ce nom, n'est pas du tout celui du second siècle, car il n'a pas encore rompu ses attaches judaïsantes. Ce n'est ni le gnosticisme de Marcion (Baur), ni celui des valentiniens (Schwegler), ni celui des ophites (Schenkel), ni un amalgame des systèmes de Marcion et de Valentin (Pfleiderer, Hilgenfeld). Prétendre avec Holtzmann qu'il s'agit du gnosticisme en général[2], indépendamment des sectes particulières, c'est mettre à nu le parti pris, décidé à maintenir coûte que coûte des constructions dont toutes les pièces croulent l'une après l'autre. On voulait voir autrefois une allusion au gnosticisme dans les « généalogies sans fin » et dans les « oppositions d'une fausse science ». Or, Mangold[3], hostile du reste à l'authenticité, a prouvé que le mot γενεαλογίαι n'était pas en usage chez les gnostiques pour désigner les émanations d'éons, et l'on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que le mot ἀντιθέσεις ne peut pas se référer au titre du fameux ouvrage de Marcion. D'autre part, γνῶσις est un terme dont Paul se sert dans toutes ses Épîtres et qui n'a rien de technique dans les Pastorales. Quant à la hiérarchie ecclésiastique elle s'y montre dans l'état le plus embryonnaire, si on la compare à l'organisation en vigueur dès le début du second siècle. Alors la terminologie est complètement fixée; l'épiscopat est partout monarchique et sédentaire; les fonctions des deux autres ordres sont bien déterminées. Il fallait au

1. Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835.
2. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe krit. und exeg. behandelt*, 1880.
3. Mangold, *Irrlehrer der Pastoralbriefe*, p. 110.

deuxième siècle un véritable effort d'érudition archéologique pour comprendre le rôle de ces commissaires apostoliques, envoyés par Paul aux églises, sans pouvoirs permanents et sans résidence stable. Saint Irénée, élevé pourtant en Asie, ne sait plus que les termes πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι étaient synonymes à l'origine, comme ils le sont en effet dans les Pastorales. Soutenir que ces lettres ont vu le jour en Asie Mineure, du temps de saint Ignace ou même après lui, et cela dans le but de promouvoir la hiérarchie ecclésiastique, nous fait tout l'effet d'un insolent paradoxe.

Il faut rendre cette justice aux critiques contemporains qu'ils font assez bon marché des arguments de Baur et de ses adeptes et n'insistent pas trop sur la hiérarchie développée des Pastorales ni sur les allusions à un gnosticisme tardif, mais ils appuient toujours beaucoup sur les différences de style. Plusieurs s'étonnent de voir l'auteur traiter Timothée en jeune homme, lui annoncer des choses qu'il ne pouvait guère ignorer et prodiguer les détails difficiles à concilier avec la vie de Paul, telle qu'elle nous est connue par ailleurs. Nous avouons ne rien comprendre à la dernière objection. Le fait que la situation historique de nos lettres tombe en dehors du cadre rempli par saint Luc confirme l'authenticité, loin de l'infirmer. Un faussaire du deuxième siècle aurait certainement pris pour base le récit des Actes et pour thème les lettres authentiques. Si Paul traite Timothée en jeune homme c'est que Timothée était jeune en effet : il avait tout au plus trente-cinq ans — moins encore très probablement — et c'était bien peu pour les missions délicates dont il était chargé. Paul lui rappelle des choses qu'il pouvait savoir personnellement, mais qu'il était nécessaire ou du moins utile de notifier aux églises de la part de l'Apôtre. On oublie que les Pastorales ne sont pas une correspondance privée; ce sont des pièces semi-officielles, des lettres d'administration. Peut-être n'étaient-elles point destinées à être lues en entier dans l'église; néanmoins l'église y est saluée directement et non par l'intermédiaire du destinataire. Aussi Paul y prend-il le titre d'apôtre et s'y présente-t-il comme messager du Christ et comme représentant de Dieu.

Le style et les idées. — La difficulté du style est beaucoup

plus spécieuse. Par style nous entendons surtout le lexique; car le style lui-même, pour être moins serré, moins éloquent, moins vigoureux que celui des passages polémiques des grandes Épîtres, ne diffère pas sensiblement de celui des parties morales. Mais la proportion des termes nouveaux est considérable; un certain nombre de locutions familières à Paul, des particules dont il semble ne pas pouvoir se passer, font totalement défaut; par contre, on trouve à toutes les pages des expressions qui ne sont pas de sa langue, des tours de phrase qui lui sont étrangers. Comme les arguments de ce genre ne prouvent que par l'accumulation des détails, on a dressé une liste de mots pauliniens qu'on cherche en vain dans les Pastorales et, en guise de contre-épreuve, toute une série de locutions, fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres écrits de Paul. Mais l'examen attentif de ces listes ne donne pas de résultat décisif. La pierre de touche du style veut être maniée avec beaucoup de circonspection. On en a fait l'essai sur Platon, sur Dante, sur Shakespeare, sur Bossuet, pour aboutir toujours aux conclusions les plus imprévues. C'est que le vocabulaire des écrivains se modifie et se transforme avec l'âge; il s'enrichit ou s'appauvrit de façon très curieuse; des mots favoris sont ensuite complètement délaissés; d'autres les remplacent pour un temps jusqu'à ce que des termes qui paraissaient oubliés rentrent de nouveau en faveur. Il y a là un intéressant problème de psychologie qu'il serait bon d'étudier à fond avant de formuler des aphorismes. Le problème se complique encore dans le cas d'un auteur imparfaitement maître de sa langue et qui n'a pas pour sa diction des attentions de puriste. La langue maternelle de Paul était l'hébreu autant que le grec et, sans même tenir compte de la part que ses divers secrétaires purent prendre à la rédaction des lettres, son vocabulaire fut sans doute influencé par tant de dialectes et d'idiomes qu'il entendit sur sa route. Les nouveaux sujets traités dans les Pastorales nécessitaient aussi une extension du lexique. Plus de la moitié des vocables spéciaux à ce groupe d'Épîtres caractérisent soit les faux docteurs et leurs fausses doctrines, soit la morale qu'il convient de leur opposer, soit les qualités exigées des prêtres et des

diacres. La présence de la plupart des autres est purement accidentelle et à qui s'étonne de ne rencontrer que dans les Pastorales « manteau, parchemin, estomac, forgeron, pudeur, crainte, ancêtres, grand'mère », il faut demander pourquoi des choses aussi rares que l'eau, le vent, la grandeur, la hauteur et le reste, se trouvent mentionnées dans la seule Épître aux Éphésiens. Ces menues recherches sont des jeux de patience qui peuvent donner lieu à d'utiles observations philologiques mais qui dégénèrent trop souvent en puérilités.

Plus significative que la langue est la doctrine. Les critiques les plus hostiles à l'authenticité sont obligés de convenir : 1. que les Pastorales portent l'estampille du même auteur ; 2. que cet auteur, quel qu'il soit, est très familier avec l'enseignement de saint Paul. En y regardant de près, on s'apercevra que la plupart des vues particulières à nos Épîtres ont leur point d'attache dans les lettres de la captivité. Ces dernières occupent une position sensiblement mitoyenne et sont comme un pont de communication jeté entre les grandes Épîtres et les Pastorales. Bornons-nous à deux ou trois exemples où l'on sentira de prime abord la touche paulinienne.

« Quand apparut la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, alors, non pas en vertu d'œuvres que nous eussions faites dans un état de justice, mais selon sa miséricorde, il nous sauva par le bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit. Cet Esprit, il l'a répandu en abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions en espérance héritiers de la vie éternelle[1]. » Il n'est presque aucune de ces expressions qui ne tra-

---

1 Tit. 3^{4-6} : Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. — Ce texte prête admirablement à l'étude des rapports et des différences entre les Pastorales et le reste des Épîtres de Paul. Nous en signalons plusieurs dans le texte; il ne sera pas inutile d'en ajouter ici encore quelques autres. 1. Χρηστότης est un mot *paulinien*, ainsi que χρηστεύομαι et χρηστολογία. — 2. Φιλανθρωπία n'est pas employé par saint Paul, mais la prédilection pour les composés de φιλός, qu'on observe dans

hisse la main de Paul. Le « bain de régénération et de renouvellement », qui est évidemment le baptême, reçoit déjà le nom de bain (λουτρόν) dans l'Épître aux Éphésiens et ce nom ne reparaît nulle part dans le Nouveau Testament. L'idée, sinon le terme même de « régénération », revient fréquemment dans les écrits canoniques, en particulier chez saint Paul. A proprement parler, le baptême n'est pas la régénération mais l'instrument de la régénération : c'est le sein maternel qui nous enfante et nous revêt du Christ, non comme d'un habit étranger, mais comme d'une forme vitale qui change nos relations les plus intimes et fait de nous une créature nouvelle. Le mot ainsi que l'idée de « renouvellement » appartient en propre à saint Paul aussi bien que la manière dont ce renouvellement se produit grâce à l'intervention de l'Esprit-Saint, répandu dans nos cœurs par le Père ou par le Fils indifféremment. Bien paulinien aussi est le rôle de la grâce. L'hypothèse d'une justice propre est rejetée; l'influence des œuvres est niée; tout est laissé à la miséricorde. L'état de justice nous constitue héritiers (κληρονόμοι) de la vie éternelle et, comme dans saint Paul, nous sommes sauvés dès ici-bas en effet et en espérance. Il est vrai que l'ancienne antithèse « œuvres et foi » est remplacée ici par l'antithèse « œuvres et grâce », mais la tendance à cette substitution se manifeste déjà dans les Épîtres de la captivité, comme si Paul voulait couper court à la malheureuse équivoque dont sa doctrine avait été le prétexte, savoir que les œuvres sont

---

les Pastorales, se remarque aussi dans les autres lettres. — 3. Dieu n'est pas appelé ailleurs σωτήρ, titre réservé au Fils. Mais on sait que Paul a coutume d'appliquer au Fils tout ce qui appartient au Père et réciproquement. — 4. Λουτρόν est paulinien (Eph. 5[26]) et justement pour désigner le baptême. — 5. Ἀνακαίνωσις est paulinien (Rom. 12[2]) précisément dans le même sens; ainsi que ἀνακαινόω (2 Cor. 4[16]; Col. 3[10]). — 6. Δικαιόω, δικαιοσύνη, ἔλεος et χάρις, sans être exclusivement pauliniens, sont des mots dont Paul fait un usage prépondérant et qu'il emploie exactement comme ils sont employés ici. — 7. On pourrait en dire autant de κληρονόμος et de ἐλπίς, dans le contexte où ils se trouvent. — 8. Πλουσίως est tout à fait dans le style de Paul qui aime à désigner par ce terme la *richesse* de la miséricorde et de la sagesse divines. — 9. Mais ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique c'est le *salut* présenté comme un fait accompli (ἔσωσεν ἡμᾶς) et cependant objet de notre espérance (κατ' ἐλπίδα). — Il est difficile d'admettre qu'un imitateur eût avec le vrai Paul des rencontres si nombreuses et si délicates.

inutiles et que la foi tient lieu de tout. Il se peut aussi qu'à mesure qu'on s'éloignait des origines l'acte de foi parût moins indissolublement lié au baptême et à la justification. Les enfants des familles chrétiennes naissaient candidats au baptême et l'on s'accoutumait peu à peu à regarder la foi comme une habitude surnaturelle, plutôt que comme un acte subit révolutionnant tout l'être moral.

Dans l'autre texte, Paul exhorte Timothée à tout oser et à tout souffrir pour l'Évangile de Dieu « qui nous a sauvés et appelés de sa vocation sainte, non pas selon nos œuvres, mais selon sa grâce et son bon plaisir. Cette grâce, qui nous fut donnée dans le Christ avant les temps éternels, s'est manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, lequel a brisé le pouvoir de la mort et fait resplendir la vie et l'incorruption au moyen de l'Évangile[1] ». Presque pas d'expression qui ne soit marquée au coin de Paul : le propos (πρόθεσις) ou bon plaisir de Dieu, l'incorruption (ἀφθαρσία), la destruction (καταργεῖν) de la mort, la locution étrange des temps éternels (χρόνοι αἰώνιοι) opposés à l'aujourd'hui (νῦν) évangélique où se manifeste (φανεροῦσθαι) la grâce décrétée avant les siècles. Pas plus ici qu'ailleurs, Paul n'envisage la gloire céleste comme le terme direct et ex-

1. 2 Tim. 1^{9} : (Θεοῦ) τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Ici encore il ne sera pas hors de propos de relever quelques rapports entre les Pastorales et les autres Épîtres. 1. Πρόθεσις dans ce sens est exclusivement paulinien (Rom. 8^{28}; 9^{11}; Eph. 1^{11}; 3^{11}; 2 Tim. 1^{9}; 3^{10}). — 2. Ἀφθαρσία aussi (Rom. 2^{7}; 1 Cor. $15^{42.50.53.54}$; Eph. 6^{24}; 2 Tim. 1^{10}). — 3. Καταργεῖν, employé 25 fois par Paul, ne se trouve ailleurs que dans Heb. 2^{14} et Luc. 13^{7}; mais l'expression καταργεῖν τὸν θάνατον (1 Cor. 15^{26}; 2 Tim. 1^{10}) est doublement remarquable. — 4. Les χρόνοι αἰώνιοι (Rom. 6^{25}; 2 Tim; 1^{9}; Tit. 1^{2}) ne le sont pas moins. — 5. Le φανερωθεῖσαν νῦν (2 Tim. 1^{10}) est aussi à rapprocher du φανερωθέντος νῦν de Rom. 16^{26}; et ces deux passages doivent être attentivement comparés pour l'idée comme pour l'expression. — 6. Ici encore comme dans l'Épître à Tite et dans les autres Épîtres de saint Paul le salut est présenté comme un fait acompli (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς) et identifié avec la vocatio n efficace. — 7. Enfin tout le monde sait que la formule si caractéristique ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est exclusivement paulinienne. — Les rapports d'idée sautent aux yeux et ils sont si fréquents et si subtils que personne, sans parti pris, n'en fera honneur à un faussaire.

clusif du propos ou décret divin. Le bon plaisir de Dieu souverainement libre et indépendant, guidé par sa miséricorde et non par la vue des œuvres et des mérites préexistants, aboutit à la vocation, au salut initial qui se confond avec elle. Cependant cette décision gracieuse est subordonnée à la rédemption du Christ Jésus, en dehors duquel il n'y a ni grâce ni salut.

On aime à retrouver ces doctrines du plus pur paulinisme, avec leur terminologie précise et leurs formules arrêtées, dans un groupe d'Épîtres où certains théologiens hétérodoxes se plaignent de chercher en vain les théories de Paul sur la grâce et la justification. Ces théories n'avaient plus la forme polémique nécessitée par les controverses des grandes Épîtres. Ce n'est point à ces dernières qu'il faut comparer les Pastorales, mais plutôt aux lettres adressées aux Thessaloniciens ou mieux encore à celles de la captivité.

II. CADRE HISTORIQUE.

Ordre des événements. — Il convient de réduire le plus possible l'intervalle qui sépare les deux Épîtres à Timothée, entre lesquelles s'intercale la lettre à Tite. En effet nous voyons l'Apôtre, en proie aux mêmes soucis et aux mêmes craintes, combattre les mêmes erreurs et parer aux mêmes dangers. L'uniformité de son langage trahit le même état d'esprit et prouve que des circonstances semblables impriment à ses pensées un cours analogue. Si nos conjectures sont fondées, les Pastorales auraient été écrites dans l'intervalle d'une année, la dernière de la vie de Paul.

Au printemps de 66, l'Apôtre accomplit une tournée générale en Orient. Il se meut du sud au nord, le long de la côte asiatique, laisse Timothée à Éphèse pour réprimer les faux docteurs, et pousse jusqu'en Macédoine. C'est de là, ce semble, qu'il écrit la première à Timothée dans la crainte qu'un obstacle imprévu ne s'oppose à son retour en Asie[1]; peut-être aussi pour répondre aux doutes d'un disciple effrayé de sa jeunesse et de sa responsabilité. Cependant son plan s'exécute

1. Les notes finales des manuscrits qui font partir la lettre de Laodicée (de Phrygie), ou de Nicopolis, ou d'Athènes, ou de Rome, ne sont que des conjectures plus ou moins fondées.

sans encombre. Il redescend le rivage méditerranéen; il est, à Troade, l'hôte de Carpus chez qui il laisse un manteau et des livres[1]; à Milet, il débarque Trophime malade[2]; il fait en Crète une courte halte et charge Tite de compléter l'organisation de cette église[3]; il relâche à Corinthe et y laisse un autre de ses compagnons, Éraste[4]; enfin il poursuit sa route jusqu'à Nicopolis où il a résolu de passer l'hiver[5]. C'est là qu'il avait donné l'ordre à Tite de venir le rejoindre, dès que Tychique ou Artémas auraient débarqué en Crète pour le remplacer[6]. Nous ignorons si ses plans se réalisèrent, car nous n'avons aucun moyen de débrouiller l'épisode obscur de son arrestation.

La seconde à Timothée nous le montre prisonnier à Rome. Un habitant d'Éphèse a eu le temps d'apprendre sa captivité et de le découvrir après bien des recherches[7]. L'Apôtre sent douloureusement le poids de la solitude. Démas vient de l'abandonner lâchement. Lui-même a dû envoyer Tite en Dalmatie, Crescent en Galatie ou en Gaule, Tychique à Éphèse. Luc est seul avec lui[8]. Plus d'espoir ici-bas : « Mon sang va être répandu comme une libation et l'heure de mon départ arrive. J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai gardé la foi; il me reste à recevoir la couronne de justice dont le Seigneur, le juste Juge, me récompensera en ce jour-là et non pas moi seul mais tous ceux qui ont aimé son glorieux avènement[9]. » La lettre est un appel suprême au disciple bien-aimé; Paul veut le revoir avant de mourir et craint déjà qu'il ne soit trop tard, tant la fin lui paraît imminente.

Date tardive. — Le fait que la composition des Pastorales tombe en dehors du cadre historique des Actes, loin d'infirmer leur authenticité, lui prête un nouvel appui. On ne sortira pas de ce dilemme : « Ou bien la carrière de Paul ne s'est pas arrêtée au point où s'arrête le livre des Actes ou bien les

---

1. 2 Tim. 4^{13}. — 2. 2 Tim. 4^{20}. — 3. Tit. 1^{5}.
4. 2. Tim. 4^{20}. On peut aussi penser que la visite en Crète a eu lieu *après* et non avant le débarquement d'Éraste à Corinthe.
5. Tit. 3^{12}. Il s'agit sans doute d'Actia Nicopolis, en Épire. L'Apôtre aura voulu revoir l'Illyrie évangélisée par lui en passant (Rom. 15^{19}).
6. Ce fut probablement Artémas et non Tychique qui relaya Tite. Car peu après nous voyons Tychique dépêché à Éphèse (2 Tim. 4^{12}).
7. 2 Tim. $1^{16\cdot17}$. — 8. 2 Tim. $4^{10\cdot12}$. — 9. 2 Tim. $4^{6\cdot8}$.

lettres Pastorales sont inauthentiques. » Tous les efforts tentés pour les distribuer dans la vie connue de l'Apôtre, malgré des prodiges d'ingéniosité, sont demeurés vains. Pour expliquer et leur ressemblance mutuelle et leur dissemblance des autres il faut en faire un cycle à part, enfermé en un laps de temps assez court, et les placer au terme de la vie de Paul.

Cette période est pour nous très obscure, comme le serait toute l'histoire apostolique sans le récit des Actes; mais la difficulté de concilier les allusions des Pastorales avec des faits avérés est précisément un indice de plus en faveur de l'authenticité. Un faussaire, familier avec le style et les écrits de Paul, ne sèmerait pas à plaisir les antilogies dans un pastiche habile qu'il veut faire passer pour l'œuvre même du maître. Il rattacherait sa feinte correspondance à des circonstances historiques; il mettrait en scène les mêmes personnages et leur maintiendrait leur rôle et leur caractère. L'auteur des Pastorales, s'il est autre que Paul, procède au rebours du bon sens. Il nous présente pour la première fois une foule d'inconnus : Hyménée et Phylète, Phygèle et Hermogène, Loïs et Eunice, Crescent, Carpus, Eubule, Pudent, Lin, Claudia, Onésiphore, Alexandre, Artémas et Zénas. Les détails qui les concernent sont brefs et précis comme il convient au style épistolaire où l'on n'a pas à instruire la galerie. La plupart des personnages sont chargés d'un rôle qu'ils ne semblaient pas préparés à jouer. Comment prévoir la défection de Démas et pourquoi le diriger sur Thessalonique? Qu'avaient à faire en Crète Tychique et Tite lui-même? Éraste, Apollos et Trophime ne sont pas là où on les attendait. Un faussaire qui estime assez Timothée pour lui faire adresser deux lettres apocryphes aurait idéalisé son portrait; du moins n'aurait-il rien rabattu des éloges que Paul, dans ses lettres publiques, décerne à son disciple de prédilection; il ne l'aurait pas représenté timide, irrésolu, défiant de ses forces et de sa jeunesse. Il y a des choses qui ne s'inventent pas. La recommandation faite à Timothée de boire un peu de vin à cause de son estomac débile et d'apporter à l'Apôtre les livres et les parchemins laissés chez Carpus, charmante comme expression de la vie réelle prise sur le vif, serait froide et puérile sous la plume d'un imitateur.

NOTE V. — AUTHENTICITÉ DES PASTORALES

A qui veut porter un jugement indépendant sur l'origine des Pastorales, trois choses semblent dignes de fixer l'attention : l'unanimité de la tradition, les contradictions irréductibles de la critique négative, les rapports et les différences avec les lettres incontestées.

I. UNANIMITÉ DE LA TRADITION.

Aucune autre lettre n'est mieux attestée que les Pastorales et ce témoignage unanime de l'antiquité chrétienne acquiert plus de force encore si l'on songe qu'ici l'authenticité et la canonicité ne sont pas deux questions distinctes, puisque ces lettres seraient des faux intentionnels au cas où elles ne seraient pas authentiques.

Le Canon de Muratori (l. 60-64), Tertullien (*Præscr.* 6; *Contra Marcion.* v. 21; *De resurr. carnis*, 22; *De pudic.* 14; *Scorp.* 13), S. Irénée (*Contra hæres.* I, 1; II, 14; III, 3 etc.), Clément d'Alexandrie (*Cohort.* 1 et 9 etc.), qui attribuent à Paul les trois Pastorales sans aucune hésitation, nous montrent la tradition catholique établie dans l'Église entière avant la fin du second siècle. Ces Épîtres faisaient partie de l'ancienne version latine et de la version syriaque et ce fait prouve évidemment qu'elles étaient regardées comme lettres de Paul. Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 3), qui relève avec sa curiosité d'archéologue tous les doutes qui se sont produits au sujet de l'authenticité et de la canonicité des Livres saints, n'a rien à remarquer sur l'attribution à Paul des Pastorales, attribution qui lui paraît certaine. Il en est de même d'Origène, *In Matth.* ser. 117 (XIII, 1769) qui enregistre seulement pour mémoire la tentative avortée de ceux qui ont osé repousser la seconde à Timothée.

Marcion qui recevait dans son Canon les seuls Livres du Nouveau Testament qui lui plaisaient (l'Évangile de Luc et dix Épîtres de Paul), non sans y faire les suppressions et les amputations qui lui semblaient nécessaires ou utiles, rejetait les Pastorales (Tertullien, *Adv. Marcion.* v, 21; S. Jérôme, *Préface du comment. sur l'Ép. à Tite*). Basilide aussi, d'après saint Jérôme; tandis que Tatien ne repoussait que les deux Épîtres à Timothée (S. Jérôme, *loc. cit.*). Ce fait est sans conséquence et Clément d'Alexandrie en a donné la véritable raison, *Stromat.* II, 11 (VIII, 989) : Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς (1 Tim. 6[20-21]) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. Marcion aurait pu sans doute les expurger, comme il faisait pour les autres (S. Irénée, *Contra hæres.* I, 29; cf. III, 12); mais il y aurait eu huit passages à retrancher et dès lors il lui paraissait plus simple de les écarter tout à fait.

Les Pastorales étaient connues bien avant l'éclosion du gnosticisme. Il n'y a peut-être pas d'Épître paulinienne qui ait été plus employée par les Pères apostoliques. Comparez Barnabé, XIV, 6 avec Tit. 2[14]. Si καταργεῖν τὸν θάνατον (Barn. v, 6) peut dépendre de 1 Cor. 15[20] et non de 2 Tim. 1[10], il est difficile que les expressions caractéristiques ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις (Barn. IV, 6) et φανερωθῆναι ἐν σαρκί (Barn. v, 6; VI, 7,9) ne dérivent pas de 2 Tim. 3[6] (σεσωρευμένα ἁμαρτίαις) et de 1 Tim. 3[16] (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). — On retrouve dans Clément de Rome un certain nombre de vocables propres aux Pastorales : ἀγωγή, ἀναζωπυρεῖν, βδελυκτός, πρόσκλισις, etc. les

adjectifs εὐσεβής, σεμνός, σώφρων, et des phrases entières, comme « élevant au ciel des mains pures » (1 Tim. 2[8], Clem. *ad Cor.* xxix, 1) et « disposés à toute œuvre bonne » (Tit. 3[1], Clem. *ad Cor.* ii, 7), où la rencontre de sens et d'expression ne semble pas pouvoir être accidentelle. — Ignace et les Pastorales ont en commun un certain nombre de mots rares qui paraissent indiquer une dépendance littéraire : ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, etc. — Les rapports de Polycarpe, iv-vi, avec les Pastorales, surtout les emprunts textuels, Polyc. iv, 1 (1 Tim. 6[7-10]) et Polyc. ix, 2 (2 Tim. 4[10]), témoignent dans le même sens. — On ne peut se défendre de l'impression que l'Épître à Diognète, xi, 3, fait allusion à 1 Tim. 3[16] et que Justin, *Dial.* 47, s'inspire de Tit. 3[4]. Enfin le passage d'Hégésippe rapporté par Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 32) ne se comprend bien que rapproché de 1 Tim. 1[3] et 6[4.20].

II. CONTRADICTIONS IRRÉDUCTIBLES DE LA CRITIQUE NÉGATIVE.

En 1807, Schleiermacher supposa que la première à Timothée avait été fabriquée à l'aide des deux autres : il fut réfuté avec succès par Planck (1808), Beckhaus (1810) et Wegscheider (1810). C'est aussi la première à Timothée qui, principalement ou exclusivement, fut l'objet des attaques d'Usteri, de Bleek, de Neander, de Ritschl. Reuss, jusqu'au bout de son évolution, a maintenu l'authenticité de la seconde. Depuis, la critique rationaliste a passé par trois phases : négation radicale, négation partielle et retour progressif à la tradition.

1. *Négation radicale.* — Baur (*Die sogen. Pastoralbriefe* etc., 1835) chercha dans la critique interne de ces lettres la preuve qu'elles avaient été composées vers le milieu du second siècle pour combattre le gnosticisme et pour promouvoir la hiérarchie ecclésiastique en voie de formation. Il a été suivi — mais avec des modifications équivalant parfois à la transformation du système — par Hilgenfeld, Schwegler, Volkmar, Schenkel, Hausrath, Pfleiderer, Immer, Beyschlag, Weizsäcker. Cependant on peut affirmer qu'à cette heure ce système est très démodé. Les réfutations directes de Baur, comme celles de Baumgarten (1837) et de Böttger (1837-1838), ou les travaux en faveur de l'authenticité des Pastorales, comme ceux de Matthies, Huther, Oosterzee, Hofmann, Beck, Knoke, Kölling, Kübel et autres, ont moins contribué à ce résultat que la reconnaissance de plus en plus générale des trois faits suivants : 1. Le principal argument de Baur repose sur une fausse interprétation d'Eusèbe, *Hist.* III, 32. Voir ci-dessous, note Y. — 2. Les erreurs combattues dans les Pastorales ne concordent avec aucune des formes du gnosticisme historique, qu'on place la composition de ces lettres vers 170, comme a fait Volkmar, ou vers 150, comme Schenkel et Hilgenfeld, ou vers 140, comme Baur lui-même, ou sous Adrien, comme Hausrath, ou entre Adrien et Trajan, comme Pfleiderer, ou enfin sous Trajan, comme Beyschlag et Jülicher. — 3. Le hiérarchie supposée par les Pastorales ne convient pas non plus à la situation acquise dès le début du second siècle. Alors ces lettres, qu'on dit avoir été fabriquées pour promouvoir la hiérarchie naissante, loin de réaliser un progrès, auraient marqué un retour en arrière.

L'impossibilité reconnue de maintenir les positions adoptées par l'école de Tubingue a donné lieu à un nouveau système dont le représentant principal est H. Holtzmann.

2. *Négation partielle.*— L'hypothèse d'un faux intentionnel paraît tel

lement invraisemblable dans certaines parties des Pastorales, que les critiques les plus disposés à l'admettre se sont toujours demandé s'il n'y aurait pas des portions authentiques. Renan qui se rallie au système de Baur, en vogue de son temps, ne laisse pas d'écrire avec son indécision habituelle (*Saint Paul, Introduction*, p. XLVIII-XLIX) : « Les trois épîtres en question sont-elles apocryphes d'un bout à l'autre, ou bien se servit-on pour les composer de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on aurait délayés dans un sens conforme aux idées du temps et avec l'intention de prêter l'autorité de l'apôtre aux développements que prenait la hiérarchie ecclésiastique? C'est ce qu'il est difficile de décider. Peut-être, en certaines parties, à la fin de la deuxième à Timothée, par exemple, des billets de différentes dates ont-ils été mêlés; mais même alors il faut admettre que le faussaire s'est largement donné carrière. » Bien avant Renan, en effet, cette conjecture avait souri à plus d'un critique. Credner, en 1836, reconstituait la seconde à Timothée à l'aide de deux lettres authentiques. Ewald découvrait dans les Pastorales trois billets de Paul (Tit. 3^{12-15}; 2 Tim. 1^{15-18} et 2 Tim. 4^{9-22}). Hitzig, Hausrath, Pfleiderer et von Soden eux-mêmes, parmi beaucoup d'autres, ont essayé de discerner avec leurs yeux de lynx les fragments qui remontent à Paul. C'est surtout de nos jours que les critiques s'appliquent à ce triage avec une ardeur digne d'un meilleur succès. Hesse (*Die Entstehung der neutestam. Hirtenbriefe*, Halle, 1889), Knoke (*Commentar*, Gœttingue, 1889) et Harnack comptent parmi les plus zélés. Le système du premier est fort compliqué. Celui du dernier ne l'est guère moins : de vraies lettres de Paul auraient été retravaillées et amplifiées entre l'an 90 et 100, puis interpolées vers 150 par un rédacteur qui aurait ajouté de son cru 1 Tim. 3^{1-13}; 6^{17-21}; Tit. 1^{7-9}, avec quelques autres menus fragments. L'hypothèse de Knoke ne manque pas d'intérêt : 2 Tim. est authentique mais l'ordre est bouleversé. Dans l'Épître à Tite, il n'y a que $1^{7.9.12.13}$ d'apocryphe. Quant à la première à Timothée, elle renferme trois documents mêlés ensemble par un rédacteur maladroit : 1. Une instruction de Paul à Timothée; 2. une lettre du même au même; 3. un règlement ecclésiastique pour une communauté paulinienne. Le curieux de l'affaire c'est que nous aboutissons presque, par un bien long détour, à la thèse conservatrice de l'authenticité. Clemen est moins libéral, mais il précise encore davantage (*Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, p. 146); les morceaux authentiques sont d'après lui : 2 Tim. 4^{19-22a} et Tit. 3^{12-14}, écrits en 57; 2 Tim. 4^{9-18}, en 61; 2 Tim. 1^{15-18}, en 62. Il ne reste plus à trouver que le mois et le jour.

3. *État actuel de la critique indépendante.* — L'échec périodique des innombrables tentatives faites pour rendre compte de l'origine des Pastorales, en les supposant apocryphes, accrédite de plus en plus leur authenticité pure et simple. Nous pouvons nous en rendre compte par l'aveu de Moffatt qui patronne dans l'*Encycl. biblica*, col. 5096, l'opinion de Baur et de Holtzmann : « Quoique l'opinion que nous adoptons, dit-il, soit incontestable, elle n'est malheureusement pas incontestée. L'opinion traditionnelle survit. » Elle survit si bien que Moffatt lui-même, tout en excluant les catholiques et les protestants suspects de parti pris orthodoxe, cite en faveur de l'authenticité plus d'autorités que pour l'opinion contraire; et il est obligé, pour faire nombre, de mettre dans cette seconde liste des noms qui ne devraient pas s'y trouver. Sabatier, par exemple, a toujours déclaré qu'il restait neutre « Soit pour, soit contre

l'authenticité de ces épîtres, nous ne pourrions décider qu'en faisant violence à notre conviction intérieure et en dépassant par la logique d'un système *à priori* les résultats positifs d'une exégèse impartiale. » (*Encyclop. des sciences relig.*, t. X, p. 251. Cf. *L'Apôtre Paul*[3]). Harnack admet des parties authentiques. La plupart des autres, bien que s'accordant à repousser l'authenticité, le font pour des raisons diamétralement opposées. Bref, on peut affirmer, comme le faisait récemment un auteur anglican, que nous sommes en train de recouvrer les Pastorales et que nous avions été bien simples de les croire perdues (*Expository Times*, 1907, p. 245).

III. RAPPORTS ET DIFFÉRENCES AVEC LES LETTRES INCONTESTÉES.

1. *Le vocabulaire.* — Von Soden a calculé que les Pastorales contiennent en tout 897 mots, dont 304 ne sont pas employés ailleurs par saint Paul et dont 171 manquent dans le reste du Nouveau Testament. Thayer, *Lexicon of the N. T.*[4], 1901, p. 706-707, donne une liste encore plus considérable des mots propres aux Pastorales, mais il y met certaines locutions particulières (ἡ μακαρία ἐλπίς, πιστὸς ὁ λόγος, κτλ.) et plusieurs acceptions spéciales (διάβολος comme adjectif, ἐνδύνω intransitif, ὑγιαίνω au sens métaphorique, προφήτης dit d'un poète etc.). En prenant pour base cette dernière liste, un anonyme a montré (*Church Quarterly Review*, 1907, fasc. 1) que, des 197 mots attribués en propre aux Pastorales, 13 ne devraient pas se trouver dans la liste, 83 sont employés par les Septante et ne pouvaient pas être inconnus à Paul, 52 sont dans les classiques ou dans les contemporains, enfin aucun des autres, examinés un à un, ne porte la marque d'une date postérieure à la mort de l'Apôtre.

On convient généralement aujourd'hui que les *hapax legomena* ne signifient pas grand'chose; mais les adversaires de l'authenticité insistent toujours beaucoup sur les expressions fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres lettres ou réciproquement. Voici les traits les plus saillants. Les locutions suivantes font complètement défaut dans les autres Épîtres : εὐσέβεια et mots congénères (13 fois dans les Pastorales); ἀρνεῖσθαι (6 fois); προσέχειν τινί (5 fois); ὠφέλιμος (4 fois); σωτήρ appliqué à Dieu (6 fois); διάβολος au sens de calomniateur (3 fois); δεσπότης au lieu de κύριος (4 fois); βέβηλος (4 fois); ζήτησις et ἐκζήτησις (ensemble 4 fois); παραιτεῖσθαι (4 fois); πιστὸς ὁ λόγος (5 fois); la métaphore de la santé et de la maladie appliquée aux doctrines (10 fois). On pourrait ajouter à cette liste quelques locutions ailleurs très rares : σώφρων et dérivés (en tout 10 fois, contre Rom. 12[3]; 2 Cor. 5[13]); διδασκαλία (15 fois contre 4); καθαρός (6 fois contre Rom. 14[20]); καλός comme épithète par exemple dans l'expression remarquable καλὸν ἔργον. — En revanche, on cherche en vain dans les Pastorales les particules d'un usage si commun dans les autres lettres : διό, διότι, ἄρα. Le mot περισσός, ailleurs si fréquent avec ses dérivés, n'y paraît pas davantage.

Tous ces faits réunis produisent sur l'esprit du lecteur une impression défavorable à l'authenticité; mais cette première impression s'atténue et se dissipe quand on réfléchit qu'on obtient le même résultat en prenant pour base n'importe quel groupe de lettres. Partout on remarque de très grandes différences de lexique et l'emploi temporaire de quelques mots favoris. A quoi tient ce phénomène? Nous en avons marqué plusieurs causes. En tout cas, cette difficulté, plus saillante peut-être dans nos lettres, ne leur est point spéciale.

2. *Idées et style.* — Tout le monde s'accorde à reconnaître les rapports frappants de style et de pensée qui existent entre les Pastorales et les autres écrits pauliniens. Jülicher (*Einleitung*[4], p. 140) confesse qu'elles sont l'œuvre d'un disciple très familier avec les idées et la langue du maître et que son habileté consiste précisément à ne pas trop prodiguer les réminiscences. L'imitation est si bien réussie qu'un grand nombre de critiques contemporains — et les moins disposés à subir l'influence de la tradition — n'hésitent pas à voir dans maint passage la griffe de Paul. On trouvera le tableau de ces rapprochements dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings. Après l'avoir étudié, on souscrira sans doute à la conclusion de l'auteur qu'il n'y a nulle part trace d'imitation consciente. Le faussaire aurait accompli un véritable prodige et un prodige qui n'était point dans les mœurs de l'époque.

3. *Les faits et les allusions.* — Puisque, en toute hypothèse, l'auteur était très familier avec la langue, la doctrine et l'histoire de l'Apôtre, on doit penser qu'il adaptera sa mise en scène à la vie connue de Paul et qu'il fera paraître les personnages qui jouent un rôle dans les autres lettres. Or c'est tout le contraire qui se passe. L'Apôtre séjourne là où l'on ne s'attendait pas à le voir et la majeure partie de son entourage habituel est changée. Ces nouveaux acteurs sont présentés naturellement, sans un mot d'explication, comme si leur situation n'avait rien d'anormal.

Des seize noms qui paraissent ici pour la première fois, quatre sont mentionnés sans aucun détail (2 Tim. 4^{21} : Eubule, Pudent, Lin, Claudia). Tous les autres sont accompagnés d'un trait caractéristique : Loïs et Eunice (2 Tim. 1^{5}), l'aïeule et la mère de Timothée, sont louées pour la sincérité de leur foi; Onésiphore (2 Tim. 1^{16}; 4^{19}) pour son dévouement. Paul recommande à Tite (3^{13}) Zénas le légiste; il se propose de lui envoyer Artémas comme remplaçant (3^{12}); il a laissé des livres et des effets chez Carpus (2 Tim. 4^{12}); il annonce que Crescent est parti pour la Galatie (2 Tim. 4^{10}). Les personnages hostiles à l'Apôtre sont aussi très bien caractérisés : Phygèle et Hermogène (2 Tim. 1^{15}) lui ont tourné le dos; Hyménée et Philète (2 Tim. 2^{17}) ont apostasié; le premier (1 Tim. 1^{20}) a été livré à Satan, ainsi qu'un certain Alexandre, qu'il y aurait peut-être lieu de distinguer d'Alexandre le forgeron (2 Tim. 4^{14} : ὁ χαλκεύς). En tout cas cet individu semble n'avoir rien de commun avec Alexandre l'orfèvre des Actes (19^{24} : ἀργυροκόπος).

D'un autre côté, rien ne suggérait le lâche abandon de Démas (2 Tim. 4^{10}; cf. Col. 4^{14}; Philem. 24), ni l'envoi de Tychique en Crète (Tit. 3^{12}; cf. Act. 20^{4}; Col. 4^{7}; Eph. 6^{21}) ou même à Éphèse (2 Tim. 4^{12}), ni la maladie de Trophime à Milet (2 Tim. 4^{20}; cf. Act. 20^{4}; 21^{29}), ni le passage d'Apollos en Crète (Tit. 3^{13}), ni enfin le débarquement d'Éraste à Corinthe (2 Tim. 4^{20}).

On pourra sans doute, ici encore, recourir à la commode explication d'un faussaire assez habile pour cacher son jeu et déroutant le lecteur à force d'astuce; mais cette explication, tant de fois répétée, a l'air d'une défaite et ne contente plus que ceux dont l'opinion est acquise d'avance à la thèse de l'inauthenticité. Pour qui considère l'accord de la tradition la plus ancienne, les incertitudes et les contradictions des critiques hostiles, la multiple invraisemblance d'un faux et les difficultés que soulève cette hypothèse, les rapports naturels avec les lettres incontestées, sans aucune trace d'imitation voulue, la différence de ces lettres avec les écrits reconnus apocryphes, la thèse de l'authenticité s'impose.

CHAPITRE II

DOCTRINE DES PASTORALES

I. LES ERREURS COMBATTUES.

Le souci de maintenir intact le dépôt de la foi est, avec les dispositions relatives à la hiérarchie ecclésiastique, le trait le plus saillant des Pastorales. L'Apôtre sent le besoin de garantir la parole de Dieu contre les attaques maladives d'une imagination sans frein et contre les atteintes malsaines d'une science sans règle. La vérité saine et forte servira d'antidote à ces doctrines pernicieuses qui se propagent comme une gangrène dans le corps de l'Église[1]. Ces métaphores médicales ont fait une si vive impression sur saint Paul qu'il les répète presque à chaque page, comme il lui arrive d'ordinaire pour toutes les idées qui se sont fortement emparées de son esprit.

Afin d'éviter les paralogismes où l'on est trop souvent tombé laissons d'abord parler les textes. Nous nous bornerons ensuite à tirer les conclusions que leur confrontation suggère. A Tite, l'Apôtre écrit en ces termes :

Erreurs signalées à Tite. — « Il y a, surtout parmi les circon-

1. 2 Tim. 2^{17} : Ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει. L'expression νομὴν ἔχειν « s'étendre, se propager », est usitée pour le feu, les ulcères, les affections cancéreuses. Dans le même ordre d'idées, il est parlé de « saine doctrine » (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim. 1^{10}; 2 Tim. 4^{3}; Tit. 1^{9}; 2^{1}), de « paroles saines » (ὑγιαίνοντες λόγοι, 1 Tim. 6^{3}; λόγος ὑγιής, 2 Tim. 1^{13}), de « personnes saines » dans la foi (Tit. 1^{13}; 2^{2}). Ces figures étaient alors communes; λόγοι ὑγιαίνοντες est de Philon, *De Abraham*, 38. Plutarque, *De aud. poet.* 4, a l'expression ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι. La métaphore de la santé appelle naturellement celles de maladie, 1 Tim. 6^{4} (νοσῶν), de souillure et d'infection, Tit. 1^{15} (μεμιαμμένοι, μεμίανται). Une autre métaphore médicale remarquable est κεκαυτηριασμένοι (ou κεκαυστηριασμένοι) τὴν ἰδίαν συνείδησιν, 1 Tim. 4^{2}.

cis, beaucoup d'esprits brouillons, de vains discoureurs et de séducteurs, auxquels il faut fermer la bouche. Ils bouleversent des familles entières, enseignant pour un vil intérêt ce qu'on ne doit pas enseigner... Reprends-les sévèrement, afin qu'ils aient une foi saine et qu'ils ne s'attachent pas à des fables judaïques et à des prescriptions d'hommes qui repoussent la vérité. Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais rien n'est pur pour les impurs et les incrédules, dont l'intelligence et la conscience sont souillées. Ils font profession de connaître Dieu mais ils le renient par leurs actes; ils sont abominables, rebelles et incapables de toute bonne œuvre [1]. »

« Évite les questions folles, les généalogies, les querelles, les disputes relatives à la Loi, car elles sont inutiles et vaines. Après un ou deux avertissements, éloigne-toi du fauteur de discordes, sachant qu'un homme de cette espèce est perverti et qu'en péchant il se condamne lui-même [2]. »

Les erreurs signalées nous offrent les caractères suivants :

1. Il s'agit de doctrines répandues parmi les fidèles, car Paul enjoint à Tite de fermer la bouche à ceux qui les propagent, de les reprendre sévèrement et, en cas d'obstination, de se séparer d'eux; mais nous n'entendons pas exclure les influences étrangères et ceux qui « faisant profession de connaître Dieu le renient par leurs actes », sont sans doute des Juifs infidèles et non des judaïsants.

2. Ces doctrines font surtout des progrès parmi les recrues

1. Tit. $1^{10-11\cdot 13-16}$. Il est important de noter qu'à partir du verset 15 le sujet change et qu'il s'agit ensuite d'autres personnages et d'autres erreurs. Tite doit interdire aux gens soumis à son autorité de prêter l'oreille aux fables judaïques et aux préceptes d'hommes qui rejettent loin d'eux la vérité (1^{14} : μὴ προσέχοντες Ἰουδαικοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν). Il fait clairement allusion aux Juifs infidèles dont la funeste influence pouvait se faire sentir encore sur leurs compatriotes convertis à la foi et il continue à les caractériser dans les deux versets suivants : rien n'est pur pour ces impurs; ils se targuent en vain de connaître Dieu, puisqu'ils le renient de fait en refusant d'embrasser la vérité.

2. Tit. 3^{9-11}. Il y a là deux injonctions très différentes : 1. Éviter les disputes oiseuses et les questions futiles qui peuvent se produire entre les fidèles. 2. Tenir à l'écart, après un ou deux avertissements, *l'hérétique* (αἱρετικὸν ἄνθρωπον), ne plus s'occuper de lui et le regarder comme séparé de l'Église (Cf. 1 Tim. 1^{20}; 2 Tim. 4^{14}; 1 Cor. 5^{5}).

du judaïsme (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς); elles consistent en fables judaïques (Ἰουδαικοῖς μύθοις) et en préceptes humains ayant trait sans doute aux purifications rituelles et à la distinction des aliments purs ou impurs; ce sont des disputes concernant la Loi (μαχὰς νομικάς), qui ne peuvent avoir que des judaïsants pour auteurs et pour fauteurs.

3. Ce qui frappe surtout l'Apôtre c'est moins la fausseté de ces doctrines que leur vanité et leur inutilité (εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι). Leurs propagateurs ont pour mobile un vil intérêt (αἰσχροῦ κέρδους χάριν). Ce sont de vains discoureurs (ματαιολόγοι) qui trompent les simples par le charlatanisme de leurs folles questions (μωρὰς ζητήσεις) et de leurs curieuses généalogies. Au lieu de discuter avec eux, il faut leur commander de se taire et, s'ils résistent, les chasser de l'Église.

Erreurs dénoncées à Timothée. — Mettons en regard les erreurs mentionnées dans les deux lettres à Timothée.

« En partant pour la Macédoine je t'ai prié de rester à Éphèse pour enjoindre à certaines gens de ne point enseigner d'autres doctrines et de ne pas s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin qui suscitent des discussions plutôt qu'elles n'avancent l'œuvre de Dieu dans la foi. Le but de cette prescription est la charité qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. Quelques-uns s'en étant éloignés se sont égarés en de vains discours : ils prétendent être docteurs de la Loi et ne comprennent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment avec assurance[1]. »

« L'Esprit dit clairement que dans les derniers temps quelques-uns abandonneront la foi, s'attachant à des esprits d'erreur et à des doctrines diaboliques, séduits par l'hypocrisie d'imposteurs à la conscience flétrie, qui proscriront le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces par les fidèles et les sectateurs de la vérité. Or toute créature de Dieu est bonne et rien n'est à rejeter pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces; car la parole de Dieu et la prière le sanctifient[2]. »

« Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère

1. 1 Tim. 1³-⁷. — 2. 1 Tim. 4¹-⁴.

pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine conforme à la piété, c'est un orgueilleux, un ignorant, un homme atteint de la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots : de là naissent l'envie, les querelles, les calomnies, les mauvais soupçons, les discussions sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et qui, privés de la vérité, s'imaginent que la piété est un moyen de lucre[1]. »

« Dénonce-leur au nom de Dieu d'éviter les disputes de mots qui ne servent qu'à la ruine des auditeurs. Efforce-toi de te comporter devant Dieu en homme éprouvé, en ouvrier qui n'a point à rougir, dispensant avec droiture la parole de vérité. Fuis les discours vains et profanes; car leurs auteurs s'enfoncent toujours plus dans l'impiété et leur parole se propagera comme la gangrène. De ce nombre sont Hyménée et Philète qui se sont détournés de la foi, disant que la résurrection a déjà eu lieu, et renversant la foi de plusieurs[2]. »

« Sache bien qu'à la fin des temps surgiront des jours difficiles. Les hommes seront égoïstes, cupides, fanfarons... avec les dehors de la piété, sans en avoir la réalité. Éloigne-toi aussi de ces gens-là. Il en est parmi eux qui se glissent dans les maisons et séduisent des femmelettes chargées de péchés, agitées de passions de toute espèce, apprenant toujours et ne pouvant jamais arriver à la connaissance de la vérité. Comme Jannès et Jambrès s'opposèrent à Moïse, ces gens-là s'opposent à la vérité, corrompus d'esprit, pervertis dans la foi. Mais ils ne feront plus de progrès, car leur folie sera manifeste à tous, comme le fut celle de ces deux hommes[3]. »

« Il viendra un temps où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine. Livrés au désir d'entendre ce qui flatte leurs oreilles, ils se donneront une foule de maîtres et, détournant leur ouïe de la vérité, ils se tourneront vers les fables[4]. »

Trois de ces textes concernent le présent et les trois autres — le second et les deux derniers — l'avenir[5]. Les erreurs actuellement en cours ont précisément les caractères que nous

---

1 1 Tim. 6^{3-5}. — 2. 2 Tim. 2^{14-18}. — 3. 2 Tim. 3^{1-9}. — 4. 2 Tim. 4^{3-4}.
5. In novissimis temporibus (1 Tim. 4^{1}); in novissimis diebus (2 Tim. 3^{1}); erit tempus (2 Tim. 4^{3}).

avons relevés dans l'Épître à Tite. Ce sont des doctrines répandues parmi les fidèles, puisque Timothée reçoit mission d'imposer silence à ceux qui les colportent. Ceux-ci sont évidemment Juifs de nationalité, car ils se targuent d'être νομοδιδάσκαλοι. Les doctrines elles-mêmes sont moins des hérésies que des questions oiseuses propres à susciter des querelles : disputes de mots qui ne mènent à rien, vains bavardages, commérages. Les expressions rencontrées dans l'Épître à Tite reviennent constamment ici. La situation est donc identique.

Mais l'erreur ne peut vivre qu'à condition de croître. Elle se propage comme le cancer. L'Apôtre prévoit pour l'avenir un débordement de fausses doctrines allant de pair avec la corruption des mœurs. Ce ne seront que les aberrations présentes portées à leur plus haute puissance. Déjà elles s'agitent dans l'ombre. A force d'empirer, l'esprit de contention ira jusqu'au schisme; on ne supportera plus la vérité; on apostasiera la foi; on se pressera autour de faux docteurs et de faux prophètes prêchant ouvertement des doctrines diaboliques. Il ne sera plus question seulement de contes et de généalogies, de disputes de mots et de querelles relatives à la Loi, de pratiques arbitraires et sans fruit; on proscrira le mariage, on condamnera comme mauvaises certaines créatures, soit sous l'influence du dualisme soit par un ascétisme mal entendu. Enfin l'amour du lucre engendrera mille abus détestables et l'on couvrira du masque de l'hypocrisie les pires excès.

Traits communs. — En réunissant tous les traits en un tableau d'ensemble, sans trop distinguer l'avenir du présent, on peut se faire une idée assez exacte des prédicateurs, de leurs mobiles et de leurs doctrines.

1. Les prédicateurs sont Juifs ou judaïsants. Ils appartiennent surtout à la circoncision; ils se disent docteurs de la Loi; ils s'attachent à des fables judaïques; ils se livrent à des disputes concernant la Loi; ils résistent à la vérité comme les deux célèbres imposteurs résistaient à Moïse.

2. Ce sont des séducteurs, des hypocrites, des esprits brouillons, de vains discoureurs, des hommes à l'entendement perverti, à qui les oreilles démangent, incapables de saisir la vérité, des gens avides de lucre et de popularité qui jettent la

division dans l'Église et dans les familles, qui organisent des coteries et préparent des schismes.

3. Les doctrines qu'ils propagent sont moins des hérésies que des nouveautés, dangereuses par leur inutilité même; car elles entretiennent une curiosité malsaine, repaissent l'esprit de chimères et l'habituent au faux et à l'irréel. Un mot (ἑτεροδιδασκαλεῖν) résume bien l'enseignement de ces docteurs sans mission. Ils n'enseignent pas en général des choses *contraires* à la doctrine de l'Apôtre, mais ils enseignent des choses qu'il a jugé superflu ou périlleux d'enseigner et ils enseignent *autrement* que lui les articles de son évangile.

II. LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE.

Hiérarchie embryonnaire. — Dans les lettres authentiques de saint Ignace, à l'aube du deuxième siècle, la terminologie et les attributions de la hiérarchie ecclésiastique sont déjà complètement fixées. Il y a trois ordres distincts : l'évêque toujours unique[1], les prêtres étroitement associés à l'évêque et si intimement unis entre eux qu'on les désigne d'ordinaire par le nom collectif de πρεσβυτέριον ou collège sacerdotal[2], enfin, au dernier degré, les diacres, qui doivent obéissance aux prêtres et à l'évêque, comme les simples fidèles leur doivent obéissance à eux-mêmes. L'évêque, le presbytérat et les diacres constituent le clergé; le clergé et les laïques constituent l'Église[3]. L'épiscopat est monarchique et sédentaire : Ignace est évêque d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Onésime d'Éphèse, Polybe de Tralles, Damas de Magnésie. L'évêque accomplit ou préside la cérémonie du baptême et de l'agape, la célébration des mariages, surtout la consécration de l'eu-

1. Voir Funk, *Patres apostolici*², Tubingue 1901, t. I, *Ignatii epist.*, *Ephes.* I, 3, p. 214 (Onésime d'Éphèse); *Ad Polyc.*, p. 288 (Polycarpe de Smyrne); *Trall.* I, 1, p. 242 (Polybe de Tralles); *Magnes.* 2, p. 232 (Damas de Magnésie).

Comme tous les évêques nommés ont leur siège fixe et l'occupent seuls, il n'y a pas de raison de croire qu'il n'en est pas de même pour l'évêque de Syrie mentionné *Roman.* II, 2, p. 254.

2. *Ephes.* II, 2; IV, 1; XX, 2, etc. (une quinzaine de fois).

3. *Magnes.* XIII, 1, p. 240; *Smyrn.* XII, 2, p. 286; *Philad.*, p. 264.

charistie; mais il lui est loisible de déléguer son autorité. Les prêtres et les diacres ne doivent exercer aucune fonction qu'au su et au vu de l'évêque[1]. Pour les laïques, ils n'ont absolument aucune part dans le gouvernement de l'Église : leur rôle est d'obéir à l'évêque, ou à l'évêque et au presbytérat, ou à l'évêque, au presbytérat et aux diacres[2]; car les deux ordres inférieurs sont unis à l'évêque comme les cordes à la lyre[3] : il n'y a qu'une eucharistie, qu'une chair du Christ, qu'un calice de son sang, qu'un autel, qu'un évêque avec le presbytérat et les diacres[4].

Les Pastorales témoignent d'une organisation beaucoup plus primitive, ce qui renverse le paradoxe des critiques qui les font écrire, en plein deuxième siècle, par un faussaire désireux de promouvoir la hiérarchie en voie de formation. Cependant l'évolution ultérieure, qui s'opéra très vite et partout dans le même sens, avec tous les caractères d'un développement légitime, prouve que les lignes essentielles en avaient été tracées d'avance par les apôtres, sur les indications du Maître et sous l'impulsion toujours vigilante du Saint-Esprit. Elle peut donc nous servir à interpréter les données obscures de l'âge apostolique, mais il y aurait paralogisme à transporter à ces temps reculés les fonctions et les dénominations d'une époque plus récente. Chaque auteur doit être étudié à part et l'on n'a pas le droit de supposer à priori que tous parlent des mêmes choses dans les mêmes termes.

Dans saint Paul, la terminologie ecclésiastique est indécise. Si ἐπίσκοπος désigne toujours un ministre sacré, πρεσβύτερος se prend souvent au sens de « vieillard » et διάκονος ne signifie presque jamais que « serviteur ou aide[5] ». Quiconque travaille au bien de l'Église en est le διάκονος, les prédicateurs de

---

1. *Smyrn.* VIII, 1-2, p. 282; pour le mariage, Polyc. V, 2, p. 292. *Smyrn.* IX, 1, p. 282 (qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit).
2. Il faut révérer l'évêque comme le Seigneur, *Eph.* VI, 1, p. 218; *Trall.* II, 1, VII, 1, p. 242 et 246. — On doit obéissance et respect à l'évêque et aux prêtres, *Eph.* II, 2, XX, 2, p. 214 et 230; *Magn.* 2, p. 232; *Trall.* XIII, 2, p. 250; de même à l'évêque, aux prêtres et aux diacres, *Philad.* VII, 1, p. 270; *Trall.* III, 1, p. 244; *Polyc.* VI, 1, p. 292.
3. *Eph.* IV, 1, p. 216. — 4. *Philad.* 4, p. 266.
5. Voir la note Y à la fin du chapitre.

l'Évangile sont les διάκονοι de Jésus-Christ, les détenteurs du pouvoir civil sont les διάκονοι de Dieu et le Sauveur lui-même est le διάκονος de la circoncision. En revanche, les chefs de l'Église reçoivent parfois d'autres titres : ceux de Thessalonique par exemple sont qualifiés de présidents (προϊστάμενοι). Le langage est encore hésitant et l'on peut s'étonner qu'il en ait si tôt fini avec ses premières indécisions.

D'un commun accord, on s'arrêta, pour les ministres inférieurs du culte, au nom de diacre de préférence à tous les synonymes. Peut-être δοῦλος fut-il écarté à cause de ses accointances serviles, ὑπηρέτης parce qu'il faisait songer au sacristain des synagogues juives, θεράπων parce qu'il rappelait le custode de certains oratoires idolâtriques. Quoi qu'il en soit, διάκονος fut bientôt choisi à l'exclusion de tout autre et il est piquant de voir saint Luc, qui nous raconte l'élection des sept premiers diacres hellénistes, ne pas en faire usage. Chez Paul, le mot diacre a déjà reçu son empreinte hiérarchique ; l'Apôtre salue spécialement les διάκονοι de Philippes et il énumère les qualités à exiger du διάκονος pour lui imposer les mains. Nul doute n'est possible : il s'agit bien du diaconat et des diacres.

Pour les fonctions supérieures, les termes les plus généraux, dégagés par leur vague même de toute association d'idées compromettante, étaient aussi les plus convenables. Le mot ἱερεύς faisait penser au prêtre lévitique ou au *sacerdos,* au *sacrificulus* païen : il fut écarté. Le mot πρεσβύτερος avait l'avantage d'être compris des Juifs qui étaient gouvernés partout, au civil et au religieux, par un conseil d'anciens (πρεσβύτεροι) ; il était également familier aux Grecs qui désignaient par là les membres de certains comités institués pour la célébration des fêtes, le service des temples ou la sépulture des associés. Mais tandis que la communauté de Jérusalem l'employait à l'exclusion de tout autre, les églises de la gentilité ne l'adoptèrent que graduellement et concurremment avec ἐπίσκοπος.

Ce troisième terme était moins précis encore que les deux autres. Il signifie dans l'Écriture « gardien, surveillant, inspecteur, commissaire ». Il désignait à Athènes des délégués spéciaux, pareils aux harmostes de Sparte, que la métropole envoyait organiser les colonies nouvelles ou les pays de conquête.

En Batanée et dans la Décapole, c'était le titre d'officiers chargés d'administrer les propriétés d'un temple. Ailleurs les fonctions étaient différentes, mais la brièveté des textes nous permet rarement de les déterminer et nous ne saurions dire pourquoi, dans la hiérarchie ecclésiastique, l'ἐπίσκοπος prit rang au degré le plus élevé, au-dessus du πρεσβύτερος[1]. Hâtons-nous d'ajouter que pour saint Paul les deux mots sont entièrement synonymes : ses ἐπίσκοποι aussi bien que ses πρεσβύτεροι répondent à nos prêtres[2].

Pas d'évêques dans les églises de Paul. — Dans le salut qu'il adresse au clergé de Philippes[3], il ne distingue que deux classes : les ἐπίσκοποι et les diacres. Les premiers, à raison même de leur pluralité, ne peuvent être que les *anciens* de l'église, car il est inouï qu'une seule ville ait eu plusieurs évêques. Supposé que les ἐπίσκοποι fussent des évêques, comment expliquer l'omission du degré intermédiaire? La chose est plus claire encore dans le passage où Paul ordonne à Tite d'établir des πρεσβύτεροι dans chaque ville; il exige qu'ils soient d'une vertu et d'une réputation sans tache, car, ajoute-t-il, il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable. Son raisonnement serait un sophisme si les deux termes n'étaient pas synonymes. Serait-il question du premier degré de la hiérarchie, il ne dirait pas au pluriel : κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους[4]. Autre preuve : ayant mandé à Milet les πρεσβύτεροι d'Éphèse, c'est-à-dire les chefs de cette église particulière, lesquels n'étaient certainement pas évêques, il les harangue en ces termes : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout

---

1. Textes des auteurs profanes dans Lightfoot, *Philippians*, p. 95-99.
2. On sait que l'équivalence des deux termes a été reconnue par S. Jean Chrysostome (*In Phil.* 1[1] : Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι Χριστοῦ καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι... Ὅθεν καὶ νῦν πολλοὶ συμπρεσβυτέρῳ ἐπισκόπῳ γράφουσι καὶ συνδιακόνῳ. Cf. *In 1 Tim.* 3[8]), par Théodore de Mopsueste (*In Phil.* 1[1]; *Tit.* 1[7]; *1 Tim.* 3[1]), par Théodoret, par l'Ambrosiaster (*In Eph.* 3[11]; *1 Tim.* 3[8]) par Pélage, par S. Jérôme (*Epist.* 146 : « Cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum atque presbyterum. » Cf. *Epist.* 69 et *In Tit.* 1[5]), par Ammonius (Cramer, *Catena in Act.*, p. 337) etc. Au contraire, S. Irénée l'ignore et suppose (*Hæres.* III, XIV, 2) que Paul convoque à Milet les évêques et les prêtres d'Éphèse et autres villes voisines.
3. Phil. 1[1]. — 4. Tit. 1[5-7].

le troupeau où l'Esprit-Saint vous a établis ἐπίσκοποι[1]. » Ainsi, l'on n'en saurait douter, ces deux termes désignent indifféremment les mêmes personnes et s'appliquent aux membres du second degré de la hiérarchie, autrement dit aux prêtres. Il faudra s'en souvenir dans le seul texte qui prête à discussion : « Quiconque désire la charge d'ἐπίσκοπος désire une œuvre bonne : il faut donc que l'ἐπίσκοπος soit irrépréhensible[2]. » Le parallélisme et la liste des qualités à exiger de ce dignitaire montrent assez que l'ἐπίσκοπος de l'Épître à Timothée est le même que celui de l'Épître à Tite et ce dernier, nous l'avons vu, n'est pas un évêque mais un prêtre.

L'auteur des Actes nous apprend que Paul et Barnabé, lors de leur première mission, établirent partout des *anciens*[3]. Le gouvernement de l'Église primitive ne fut jamais démocratique, encore moins anarchique, et l'histoire confirme pleinement le récit des Actes. Six mois à peine après la fondation de la communauté chrétienne de Thessalonique, saint Paul exhorte les simples fidèles à aimer et à vénérer leurs chefs spirituels[4] : preuve qu'il y avait déjà dans cette église naissante un embryon de hiérarchie. Cependant l'Apôtre n'eut pas l'imprudence d'accorder l'autonomie complète aux églises nouvellement fondées. Les gardant sous sa main et sous sa dépendance, il les gouvernait et les administrait par lui-même ou par ses coadjuteurs. Dès qu'un péril urgent ou le vœu des intéressés l'y invitaient il intervenait dans leurs affaires. Ses délégués étaient sans cesse en campagne pour visiter et réformer en son nom les églises qui relevaient de lui. Il était l'unique pasteur de l'immense diocèse qu'il avait conquis à la foi du Christ. Ni à Corinthe, ni à Philippes, ni à Éphèse, ni à Thessalonique, ni en Galatie, il n'y eut de son vivant d'autre évêque que lui et ses envoyés. Les missions de ses délégués étaient temporaires. Tite, laissé en Crète pour y organiser l'église, avait ordre de le rejoindre dès l'arrivée d'un remplaçant. La position de Timothée à Éphèse n'était guère plus stable. Il s'y trouvait pour un but spécial et l'Apôtre ne tarda pas à le rappeler. En un mot, les églises du ressort de Paul étaient régies par un

1. Act. $20^{17.28}$. — 2. 1 Tim. 3^{2}. — 3. Act. 14^{22}. — 4. 1 Thess. 5^{12-13}.

conseil de dignitaires appelés indifféremment ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι, sous la surveillance toujours vigilante et la tutelle toujours active du fondateur ou de ses substituts.

Nomination des prêtres et des diacres. — Il est même douteux que des prêtres et des diacres aient été établis partout dès le commencement. Pour éviter les mécomptes et laisser aux néophytes le temps de faire leurs preuves, il était bon d'attendre quelques années. Au cours de leur première grande mission, Paul et Barnabé n'établirent des prêtres que dans leur voyage de retour et seulement, à ce qu'il paraît, dans les villes où ils avaient déjà prêché auparavant, à Lystres, à Iconium et à Antioche de Pisidie. Il est possible que les *présidents*, dont nous constatons l'existence à Thessalonique peu de mois après le passage de l'Apôtre, n'eussent pas encore la qualité de πρεσβύτεροι. N'oublions pas, qu'exception faite des églises de Chypre et de la Galatie méridionale, aucune fondation de Paul ne précéda son martyre de plus de quinze ou seize ans. L'organisation y devait être encore un peu rudimentaire. La communauté de Philippes était vieille de dix ans à peine quand l'Apôtre y envoyait un salut spécial aux prêtres (ἐπίσκοποι) et aux diacres. Celle d'Éphèse était plus jeune encore et n'avait guère que trois ou quatre ans quand il faisait ses recommandations aux anciens (πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι). Les charismes suppléaient dans une certaine mesure à l'imperfection de la hiérarchie ordinaire et désignaient sans doute le plus souvent aux apôtres le choix des ministres sacrés.

Du reste, la manière dont se faisaient les désignations nous est inconnue. Les sept premiers diacres hellénistes de Jérusalem furent présentés par les fidèles. Ce fut peut-être un acte de condescendance dicté aux apôtres par le désir d'ôter aux mécontents tout prétexte et tout motif de plainte. Mais Paul et Barnabé semblent n'avoir consulté qu'eux-mêmes, sans aller évidemment à l'encontre des vœux légitimes et sans négliger les indications fournies par les aptitudes des candidats ou par le témoignage du Saint-Esprit. Dans le domaine de Paul, nous ne voyons pas que les simples fidèles aient jamais eu part à l'élection des dignitaires, si ce n'est pour nommer les délégués chargés de la mission particulièrement délicate de porter les

aumônes[1]. Il est certain que ni Tite ni Timothée n'ont dans leurs instructions de soumettre au peuple le choix ou l'approbation des ministres, bien qu'ils doivent tenir compte de la bonne réputation des ordinands, soit dans l'église soit même au dehors. Si le gouvernement de l'Apôtre n'était ni despotique ni arbitraire, le régime démocratique était peu de son goût.

Il exige du futur diacre des qualités capables de lui assurer l'estime et le respect[2]. Il veut qu'il soit exempt de trois vices grossiers qui le disqualifieraient complètement aux yeux du public : la duplicité, l'ivrognerie, l'avarice sordide. Une maison mal réglée, des enfants insoumis, une femme peu exemplaire nuiraient à sa considération, entraveraient son ministère, feraient même douter de ses aptitudes aux fonctions délicates du diaconat. Il faut qu'il n'ait été marié qu'une fois, soit pour des raisons symboliques qui nous échappent, soit peut-être parce que la fidélité au premier lien conjugal avait quelque chose de plus honorable. Paul désire encore que le diacre jouisse du prestige résultant de la gravité des manières et de la dignité de la vie. Un stage lui est imposé pour s'essayer à son ministère et il n'y est définitivement appelé que si l'épreuve tourne à son honneur et à la satisfaction commune. Enfin, pour couronner tout, il doit porter « le mystère de la foi dans une conscience pure ». Quel que soit le sens précis de cette locution énigmatique, on demande au diacre une vie exemplaire et non pas seulement l'absence de défauts qui le rendraient inhabile à sa charge, comme les conditions précédentes pourraient le laisser supposer.

Naturellement, on attend beaucoup plus du candidat à la prêtrise. La liste de ses qualités se trouve en double dans les Pastorales, mais avec certaines variantes qu'il n'est pas sans intérêt d'étudier[3]. La première qualité, qui semble résumer les autres, est qu'il soit irréprochable et irrépréhensible. Il faut que les infidèles même lui rendent bon témoignage. Comme le diacre — et à plus forte raison — il ne doit avoir contracté qu'un mariage unique. On insiste sur le bon gouvernement de sa maison, sur la conduite édifiante de ses enfants. Paul veut

1. I Cor. 16^{3}; 2 Cor. 8^{19}. — 2. I Tim. 3^{8-13}. — 3. Tit. 1^{1-6}; I Tim. 3^{2-7}.

encore qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni buveur, ni brutal, ni avare, mais qu'il soit au contraire hospitalier, prudent, sobre, capable d'instruire les autres; et aussi, ajoute l'Épître à Tite, juste, pieux, ami du bien. La double recommandation faite à Timothée de ne pas choisir « un nouveau converti, de peur qu'enflé d'orgueil il ne tombât sous le jugement du diable » et de tenir compte du « témoignage de ceux du dehors », avait son application dans l'église d'Éphèse, vieille d'une douzaine d'années, mais n'eût peut-être pas été pratique dans les communautés plus jeunes de Crète.

Nous ignorons quelles vertus plus hautes Paul aurait réclamées des évêques, si l'épiscopat monarchique avait existé déjà dans les églises fondées par lui. On peut s'en faire une idée par celles qu'il loue dans Tite et dans Timothée, évêques missionnaires qui lui servaient de coadjuteurs. C'est avant tout le zèle, la piété, la fidélité, le courage dans l'épreuve, la fermeté dans l'accomplissement du devoir, l'esprit de foi et une vie d'abnégation et de sacrifice.

Nous n'avons pas à parler ici du rite d'inauguration des ministres sacrés. Ce rite, qui fut partout et toujours l'imposition des mains, rentre dans la doctrine générale des sacrements. Voyons seulement si saint Paul met des femmes — vierges, diaconesses ou veuves — dans la hiérarchie ecclésiastique.

Veuves et diaconesses. — Dans le passage de l'Épître aux Corinthiens où l'Apôtre conseille aux deux sexes la continence et la virginité, il appuie son conseil sur la liberté plus grande qu'ils auront au service de Dieu, sans aucune allusion à une aptitude spéciale pour servir l'Église. Le vœu de virginité est présenté comme un acte de perfection individuelle [1]. Il y a déjà des vierges, mais l'ordre des vierges n'existe pas encore; surtout il n'a pas encore pris place dans la hiérarchie.

La pieuse Phœbé était « servante » (διάκονος) de l'église de Cenchrées et « patronnesse » (προστάτις) des chrétiens qui avaient affaire à Corinthe et de Paul lui-même [2]. Cela veut dire qu'elle

1. 1 Cor. 7⁸⁻⁹·³⁹⁻⁴⁰.
2. Rom. 16¹⁻² : οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς (quæ est in ministerio ecclesiæ). Le mot διάκονος dans saint Paul est trop indéterminé

s'était volontairement consacrée au *service* de l'église et qu'elle usait de son influence au profit de ses coreligionnaires. Dans la terminologie de saint Paul elle avait reçu du Saint-Esprit les charismes de *diaconie* (διακονία) et de *secours* (ἀντίληψις). Phœbé est appelée διάκονος, comme Épaphras, comme Tychique, comme les prédicateurs de l'Évangile, comme tous ceux qui servent la cause de la foi; elle n'est pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot. Les femmes des diacres dont il est fait mention dans la première à Timothée et qui sont tenues à plus de modestie, de régularité et de piété, pour ne pas compromettre le ministère de leurs maris, ne le sont pas davantage [1]. Les diaconesses que les mœurs de l'Orient obligèrent à établir en certaines provinces asiatiques ne vinrent que plus tard [2]. Il n'y en a point trace dans saint Paul.

---

pour être regardé par lui-même comme un terme hiérarchique. Voir la note Y. Nous pensons que les services qui valent à Phœbé l'épithète de διάκονος sont indiqués plus bas, 16[2] : καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. Elle possédait le don de διακονία (Rom. 12[7]; 1 Cor. 12[5]) qui n'a rien de commun avec le diaconat.

1. 1 Tim. 3[8-10] : Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς... ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· (καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες·) γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν. Διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες κτλ. Le premier accusatif διακόνους dépend de δεῖ εἶναι exprimé plus haut (3[2]), avant les qualités exigées de l'ἐπίσκοπος. On se demande si l'accusatif γυναῖκας dépend aussi de δεῖ εἶναι ou bien du participe ἔχοντας qui qualifie les diacres. Dans ce dernier cas, ces femmes seraient tout simplement les femmes des diacres, auxquelles on prescrit une conduite plus exemplaire qu'on demande également aux enfants des dignitaires ecclésiastiques (3[4-12]). Dans le premier cas, elles pourraient avoir rang de diaconesses puisqu'on les énumère après les deux ordres du clergé local. Mais cette hypothèse nous semble tout à fait improbable. En effet, pourquoi Paul appellerait-il ces diaconesses « femmes », au lieu de leur donner le nom de διάκονοι qui est aussi bien féminin que masculin? Et comment supposer qu'il parle des diaconesses avant d'avoir achevé de parler des diacres, coupant ainsi en deux l'énumération de leurs qualités et de leurs aptitudes? Il faut donc faire dépendre l'accusatif γυναῖκας du participe ἔχοντας et regarder le verset 10 comme une parenthèse. Il y a sans doute une légère négligence de style à rattacher au même verbe deux objets si disparates (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως et γυναῖκας); mais personne ne dira que cette négligence soit contraire aux habitudes de Paul. Dans l'autre hypothèse, la négligence et la confusion seraient autrement graves.

2. Elles sont mentionnées dans les *Constitutions apostoliques*, II, 26; III, 15 (διάκονοι); VIII, 19, 20, 28 (διακόνισσαι). Pline le Jeune (*Epist.* X, 96) fit met-

L'institution des veuves au contraire remonte au siècle apostolique. Elles avaient leur prototype dans les pieuses femmes qui accompagnaient Notre-Seigneur de ville en ville et peut-être dans celles dont certains apôtres, tels que Pierre et les frères du Seigneur, se faisaient suivre [1]. Paul reconnaît à la veuve pleine liberté de contracter une seconde union, bien qu'il lui conseille en général de rester dans l'état de veuvage [2]. Ce conseil un peu vague put ouvrir la porte à des inconvénients et l'Apôtre, instruit par l'expérience, se vit contraint de le préciser. Les personnes aisées ont le devoir de recueillir les veuves de leurs familles qui voudraient rester veuves, afin qu'elles ne soient pas à charge à l'Église. Paul nous laisse entendre que des femmes généreuses acceptaient spontanément d'entretenir des veuves à leurs frais pour ne pas grever le budget commun. Quant aux veuves jeunes encore et qui seraient sans ressources, il leur conseille de se remarier [3]. Il y avait eu sans doute des abus. Des veuves, attirées par la perspective de l'oisiveté et de l'indépendance, s'étaient fait inscrire sur le rôle de l'Église en faisant profession de veuvage. Mais bientôt, dégoûtées du Christ et sous l'impulsion des désirs sensuels, elles donnaient le triste spectacle de leur légèreté et de leur inconstance, affairées à des riens, courant de maison en maison et scandalisant tout le monde par leur bavardage impertinent. Elles sont coupables d'avoir violé la foi jurée et fourni aux malveillants un prétexte pour calomnier l'Évangile. Paul veut que désormais on n'inscrive sur les rôles de l'Église (καταλεγέσθω) que les veuves d'au moins soixante ans, d'une conduite éprouvée et d'une vie exemplaire, qui ne fassent redouter ni scandale ni inconstance. On rendra aux vraies veuves (ταῖς ὄντως χήραις), qui font profession de veuvage sous la sanction de l'Église, les honneurs que méritent leur état, leurs vertus et les services qu'elles rendent. C'étaient elles sans doute qui, par leurs leçons et leurs exemples, formaient à la piété et aux bonnes mœurs les jeunes chrétiennes; elles aussi, peut-être, qui catéchisaient les

---

tre à la torture deux servantes (*ancillæ*) chrétiennes : « quæ ministræ dicebantur ». *Ministræ* est la traduction latine de διάκονοι ou διακόνισσαι.

1. 1 Cor. 9^{5}. Cf. Luc. 23^{49}. — 2. 1 Cor. 7^{39-40}. — 3. 1 Tim. 5^{3-16}.

néophytes de leur sexe. Travaillant indirectement pour l'autel, elles avaient le droit de vivre de l'autel. L'Apôtre ne leur accorde pas d'autres prérogatives; lui qui interdisait aux femmes de prendre la parole dans l'église n'était pas disposé à leur assigner une part dans l'exercice des fonctions sacrées.

Résultat de l'enquête. — 1. Dans le domaine de Paul, toutes les églises, dès leur fondation ou très peu de temps après, sont pourvues d'un clergé établi par l'Apôtre ou par ses délégués.

2. Ce clergé se compose de diacres et d'autres personnages nommés indifféremment πρεσβύτεροι ou ἐπίσκοποι.

3. Les noms auraient pu être synonymes sans que les fonctions le fussent; mais il pouvait se faire aussi que la synonymie des noms s'étendît aux fonctions. De là, trois hypothèses distinctes : ou bien les dignitaires supérieurs étaient tous évêques; ou bien ils étaient les uns prêtres les autres évêques, quoique les noms fussent communs; ou bien enfin tous étaient seulement prêtres. La première hypothèse, qui avait un moment souri à Petau, outre qu'elle se heurte à des difficultés graves, est absolument dénuée d'appui. La seconde n'est pas mieux fondée. Ce qui distingue l'évêque du prêtre, c'est le pouvoir de l'ordre. Or, nous ne trouvons pas, dans le *clergé sédentaire* des églises pauliniennes, la plus légère trace de ce pouvoir.

4. Toutes les fois qu'il est question de fonder des églises et d'y établir des prêtres et des diacres, Paul intervient personnellement ou par ses délégués : Timothée, à qui il avait lui-même imposé les mains; Tite, son collaborateur le plus actif; probablement Luc, qui semble avoir organisé l'église de Philippes; peut-être Tychique et Artémas, qui devaient relever Tite en Crète; d'autres encore sans doute.

5. Mais il y aurait paralogisme à supposer qu'il en était ainsi dans les autres églises; et la condition des communautés chrétiennes de Jérusalem, d'Antioche, de Rome, d'Alexandrie et même de Colosses, pouvait différer totalement.

NOTE X. — LES NOVATEURS DE CRÈTE ET D'ÉPHÈSE

I. TABLEAU D'ENSEMBLE.

Il peut être utile de réunir ici les traits relatifs à ces novateurs :
1) 1 Tim. 1^{3-11}. — 2) 1 Tim. 4^{1-7}. — 3) 1 Tim. 6^{3-5}. — 4) 2 Tim. 2^{14-18}. — 5) 2 Tim. 3^{1-9}. — 6) 2 Tim. 4^{3-4}. — 7) Tit. 1^{10-16}. — 8) Tit. 3^{9-11}.

Notez que les erreurs combattues sous les numéros 2, 5 et 6 sont présentées comme à venir : *In novissimis temporibus* (1 Tim. 4^{1}), *in novissimis diebus* (2 Tim. 3^{1}), *erit tempus* (2 Tim. 4^{3}). Les caractères communs à toutes ces doctrines sont au nombre de trois.

1. *Esprit judaïsant.* — Les novateurs sont ou se disent *docteurs de la Loi* (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tim. 1^{7}); ils se livrent à des *disputes au sujet de la Loi* (μαχὰς νομικάς, Tit. 3^{9}); ils s'attachent à des *fables judaïques* (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις, Tit. 1^{14}); ils appartiennent à la *circoncision* (οἱ ἐκ περιτομῆς, Tit. 1^{10}) et résistent à la vérité comme Jannès et Mambrès (les meilleurs manuscrits lisent Ἰαμβρῆς) résistèrent à Moïse (2 Tim. 3^{8}).

2. *Curiosité malsaine et mauvaise philosophie.* — Ce sont *des fables et des généalogies sans fin* (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, 1 Tim. 1^{4}), *des contes de vieille femme* (μύθοι γραώδεις, 1 Tim. 4^{7}), *de vains discours* (ματαιολογία, 1 Tim. 1^{6}; ματαιόλογοι, Tit. 1^{10}), *des discours profanes et dépourvus de sens* (βεβήλους κενοφωνίας, 1 Tim. 6^{20}; 2 Tim. 2^{16}), *des esprits d'erreur et des doctrines diaboliques* (1 Tim. 4^{1}). Ces vains discoureurs sont *des hommes à l'esprit gâté* (2 Tim. 3^{8}), *à qui les oreilles démangent* (2 Tim. 4^{3}), *des séducteurs* (φρεναπάται, Tit. 1^{10}), *qui étudient toujours et ne parviennent jamais à la pleine connaissance de la vérité* (2 Tim. 3^{7}).

Deux traits pourraient se rapporter à un dualisme gnostique : la doctrine d'Hyménée et de Philète prétendant que la résurrection a déjà eu lieu (2 Tim. 2^{17-18}) et la condamnation du mariage (1 Tim. 4^{3}). L'abstention de certains mets (1 Tim. 4^{3}; Tit. 1^{15}) cadre assez bien avec le gnosticisme judaïque. Mais ce n'est là que l'enseignement de quelques individus, assez clairement désignés comme étrangers à l'Église.

3. *Corruption profonde sous le masque de la piété.* — C'est l'*hypocrisie* qui les caractérise (ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, 1 Tim. 4^{2}; ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, 2 Tim. 3^{5}). Mais leur *avarice* va de pair avec l'hypocrisie (νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, 1 Tim. 6^{5}; φιλαργυρία, 6^{10}; διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν, Tit. 1^{11}). A ces deux vices grossiers s'ajoute l'*inconduite;* ils ne cherchent que le plaisir (φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, 2 Tim. 3^{4}) et s'introduisent dans les maisons pour séduire les femmelettes chargées de péchés, livrées à leurs passions (1 Tim. 3^{6}). En un mot ils ont la conscience souillée (Tit. 1^{15}), cautérisée (1 Tim. 4^{2}).

II. EXPLICATION DE QUELQUES TERMES.

1. *Doctrine étrangère.* — L'abus que Paul veut qu'on extirpe de l'église d'Éphèse est exprimé par le mot ἑτεροδιδασκαλεῖν (1 Tim. 1^{3}; 6^{3}). Ce verbe ne peut pas signifier « avoir d'autres maîtres » comme l'ont conjecturé à tort, avec une dépense d'érudition mal placée, Otto, Kölling et Hesse. Il

ne vient pas non plus directement de διδασκαλεῖν qui n'existe pas; il est formé, comme d'autres mots pauliniens, ἑτεροζυγεῖν (2 Cor. 6[14]), ἀγαθουργεῖν (Act. 14[17]: discours de Paul à Antioche de Pisidie), τεκνογονεῖν (1 Tim. 5[14]), τεκνοτροφεῖν (1 Tim. 5[10]), οἰκοδεσποτεῖν (1 Tim. 5[14]). Que le substanti ἑτεροδιδάσκαλος (Eusèbe, *Hist.* III, 32) fût alors usité ou non, il est toujours supposé et le verbe, en dérivant comme ἑτεροδοξεῖν de ἑτερόδοξος, voudra dire « enseigner des choses différentes » de l'enseignement de Paul ou de l'enseignement de l'Église. Car le sens de ἑτεροδιδάσκαλος comparé à καλοδιδάσκαλος (Tit. 2[3]), νομοδιδάσκαλος (1 Tim. 1[7]), ψευδοδιδάσκαλος (2 Pet. 2[1]) n'est pas douteux; c'est « celui qui enseigne autre chose » que ce qui a été enseigné par Paul. Il est vrai qu'en s'éloignant de la norme on s'expose fort à tomber dans l'erreur et qu'on y aboutit régulièrement; voilà pourquoi ἑτερόδοξος et ἑτεροδοξεῖν (Josèphe, *Bell. jud.* VIII, 5; S. Ignace, *Magnes.* VIII, 1; *Smyrn.* LI, 2) ont un sens péjoratif et pourquoi aussi les Pères prennent en général l'expression au sens de « enseigner l'erreur », tandis qu'en soi elle signifie seulement « enseigner des nouveautés ». L'Apôtre explique sa pensée et nous fait connaître la nature de ces nouveautés lorsqu'il ajoute : μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις. C'est surtout leur inutilité et leur vanité qui le frappent.

2. *Fables et généalogies.* — Polybe (IX, II, 1) parle d'écrivains qui ont traité τὰ περὶ γενεαλογίας καὶ μύθους. Il s'agit des *fables* concernant les dieux et de l'histoire primitive où, faute d'événements, tout se réduit presque à des *généalogies.* Ces récits légendaires s'appelaient μυθογραφία (Strabon, I, II, 35; μυθογραφεῖν, III, IV, 4), d'où le nom de μυθογράφοι. L'histoire généalogique était désignée par ὁ γενεαλογικὸς τρόπος (Polybe, IX, I, 4; Philon nomme τὸ γενεαλογικόν la partie historique du Pentateuque, *De vita Mosis*, II, 8). Mais les paroles de saint Paul ne permettent de songer ni aux légendes de la mythologie païenne ni aux généalogies des dieux et des héros. En effet, ces fables sont formellement qualifiées de *judaïques* (Tit. 1[14]) et le contexte du passage parallèle (1 Tim. 1[4]) montre qu'elles sont colportées par des gens qui se disent *docteurs de la Loi* (1 Tim. 1[7]). Dès lors on ne peut y voir que des *radotages* (1 Tim. 4[7] : μύθοι γραώδεις) du genre midrasch, tels que ceux dont les livres talmudiques sont remplis. Quant aux *généalogies sans fin* et surtout sans profit, les livres apocryphes de l'Ancien Testament, composés aux environs de l'ère chrétienne, nous en offrent de nombreux exemples. Cette interprétation est celle des anciens commentateurs : l'Ambrosiaster, Jérôme, Pélage, Éphrem, Théodore de Mopsueste, Chrysostome, Théodoret etc. Cf. Zahn, *Einleitung*, t. I, p. 485 et Hort, *Judaistic Christianity*, Londres, 1894, p. 135-146.

3. *Oppositions de la fausse science* (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), 1 Tim. 6[20]. — Baur voyait dans ces mots une allusion au fameux ouvrage de Marcion intitulé *Antithèses* (cf. Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, t. I, 1888, p. 596-599). Cette opinion est de tous points insoutenable. Lorsque saint Irénée (II, XIV, 7) applique aux gnostiques 1 Tim. 9[20], il laisse précisément de côté le mot ἀντιθέσεις qui ne lui dit rien. Irénée s'inspire de notre texte pour le titre de son ouvrage : ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως et Eusèbe désigne les gnostiques, de la même manière (*Hist.* III, 32); il est à noter que dans ce dernier les paroles : τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν, sont d'Eusèbe et non d'Hégésippe, comme l'interpolation mise par Migne (XX, 284-285) entre parenthèses pourrait le faire croire. — Chrysostome entend le mot de Paul au sens d'objections futiles : ἀντιθέσεις πρὸς ἃς οὐδὲ

ἀποκρίνεσθαι δεῖ. Elles sont appelées « oppositions », soit simplement parce qu'elles s'*opposent* à la vraie doctrine, soit peut-être parce qu'elles *sont opposées* entre elles. Faut-il y voir une allusion à la méthode rabbinique de citer des autorités pour et contre sur toutes les questions? Comme il s'agit de Juifs ou de judaïsants, l'hypothèse n'est pas improbable.

NOTE Y. — LA HIÉRARCHIE CHEZ PAUL

I. LES TERMES DÉSIGNANT DES FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

Toutes les lettres de Paul — y compris les Pastorales — sont d'une période antérieure à la fixation de la terminologie hiérarchique. Le langage est encore incertain; il est impossible de prévoir dans quelle direction il se développera et quels termes auront le dessus. Néanmoins les trois mots ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος et διάκονος, qui devaient supplanter tous les autres dès le second siècle, commencent à prévaloir.

1. Le mot ἐπίσκοπος. — Il est employé cinq fois dans le Nouveau Testament (et toujours traduit en latin par *episcopus*), quatre fois au sens technique de dignitaire ecclésiastique (Act. 20[28]; Phil. 1[1]; 1 Tim. 3[2]; Tit. 1[7]) et une fois au figuré (1 Pet. 2[25] : Jésus-Christ est le pasteur et l'ἐπίσκοπος de nos âmes). Chaque fois qu'il est pris au sens technique, il est clairement synonyme de πρεσβύτερος. Cela ressort pour Act. 20[28] de l'échange des deux termes (comparez 20[17] avec 20[28]); pour Phil. 1[1], de la pluralité des ἐπίσκοποι dans une même ville (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις); pour 1 Tim. 3[2], et pour Tit. 1[7], du fait que les qualités exigées des personnages nommés tantôt ἐπίσκοποι tantôt πρεσβύτεροι sont identiques (comparez Tit. 1[5] et 1[7] et rapprochez le tout de 1 Tim. 3[1-2]). — Ἐπισκοπεῖν « exercer la charge d'ἐπίσκοπος », se lit, d'après les meilleurs manuscrits, dans un contexte qui suppose également la synonymie des deux termes, 1 Pet. 5[1-2] : Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος... ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς) — Ἐπισκοπή (employé quatre fois) est une fois la charge d'ἐπίσκοπος (1 Tim. 3[1]); une fois (Act. 1[20] citant Ps. 108[109][8]) il signifie *charge, poste*, en général; ailleurs c'est la locution biblique « jour de la *visite* » (Luc. 19[44]; 1 Pet. 2[12]).

La synonymie des deux termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος, dans les écrits apostoliques, a été reconnue par la plupart des anciens commentateurs. S. Jérôme écrit à Exupérance, *Epist.* CXLVI, 1 (XXII, 1193) : « Cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... Quæris auctoritatem? Audi testimonium [Il cite Phil. 1[1]; Act. 20[28]]... Ac ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium in quo manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum atque presbyterum [Il cite Tit. 1[5-7]; 1 Tim. 4[14]; 1 Pet. 5]. » Voir encore *Epist.* LXIX *ad Oceanum* et le commentaire sur Tit. 1[5]. — S. Jean Chrysostome expose clairement cette synonymie, *In Epist. ad Phil. hom.* I, 1 (LXXII, 183) : Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπίσκοποι. Il s'agit d'une simple synonymie de noms (Τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι), mais il n'est pas du tout question d'une identité réelle des deux ordres. Cf. *In Epist. 1 ad Tim. hom.* XI, 1; *In Epist. ad Tit. hom.* II, 1. — Théodoret suit pas à pas Chrysostome, *Comment. in Phil.* 1[1] (LXXXII,

560) : Ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ· ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα. Cf. *In Tit.* 1^{7} et *In 1 Tim.* 3^{1}. — Théodore de Mopsueste avait expliqué les mêmes textes de la même manière.

La *Doctrine des apôtres*, qui ne nomme pas les πρεσβύτεροι, semble bien les désigner sous le nom d'ἐπίσκοποι (xv, 1, dans Funk, *Patres apost.* ^{2}, p. 32) : Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. — S. Clément de Rome, qui connaît les πρεσβύτεροι au sens ecclésiastique (XLIV, 5; XLVII, 6; LIV, 2; LVII, 1, Funk, *Ibid.*, p. 156, 160, 168, 172), accepte néanmoins la synonymie, comme il ressort de XLII, 4-5, où les ἐπίσκοποι et les διάκονοι forment toute la hiérarchie.

Le mot ἐπίσκοπος, assez fréquent dans les Septante où il traduit פָּקִיד, était usité dès le temps d'Homère (*Il.* XXII, 255; *Od.* VIII, 163) dans le sens très général de « gardien, inspecteur, surintendant ». Homère, Eschyle, Pindare, Sophocle, Platon, Plutarque, etc. l'appliquent aux dieux. Nous avons dit que les Athéniens appelaient ainsi des commissaires chargés d'organiser les colonies et les pays de conquête. Un personnage d'Aristophane (Oiseaux, 1022) s'arroge ce titre :

Ἐπίσκοπος ἥκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχών.

C'est le scoliaste d'Aristophane qui explique le mot comme nous l'avons fait et qui assimile ces fonctionnaires aux ἁρμοσταί de Lacédémone. Harpocration (édit. Dindorf, p. 129), citant Théophraste, a la même assimilation. Mais le mot n'était nullement réservé à ces officiers d'Athènes. On le trouve dans les historiens (Arrien, *Ind.* XII, 5; Appien, *Mithr.* 48, etc.) appliqué à des inspecteurs et à des commissaires de divers pays. Le premier livre des Machabées, 1^{51} (ἐπισκόπους est remplacé par ἐπιστάτας dans 2 Mac. 5^{22}), le donne aux délégués d'Antiochus Épiphane. Les inscriptions, surtout celles de Rhodes, nous en offrent plusieurs exemples. A Rhodes, des ἐπίσκοποι (au pluriel) sont signalés dans une énumération d'employés (*Inscript. Græc. insul. Maris Ægæi* etc., Berlin, 1895, n° 49 et 50); un seul ἐπίσκοπος fait partie du personnel d'un temple (*Ibid.* n° 731), mais il ne semble pas occuper une situation prépondérante. Cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 57; Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, note à la fin du chap. I : *The synonymes bishop and presbyter.*

On voit que le mot, grâce à la variété de ses acceptions, dégagé de toute association d'idées particulières, se prêtait d'autant mieux à désigner un ordre spécial de dignitaires ecclésiastiques. S. Clément de Rome est d'avis qu'on aurait fait choix de ce terme en vue d'une prophétie d'Isaïe (60^{17}) qu'il cite assez inexactement, *Ad Corinth.* XLII, 5 (Funk, *Ibid.*, p. 152). S. Irénée (IV, XXVI, 5) fait allusion à la même prophétie. Mais il est peu probable que le texte d'Isaïe ait eu cette influence.

2. *Le mot* πρεσβύτερος. — Il est traduit par *presbyter* dans Act. 15^{2}; 1 Tim. $5^{17.19}$; Tit. 1^{5}; Jac. 2^{14}. Dans tous ces cas en effet il a bien le sens de dignitaire ecclésiastique. Il faut y ajouter Act. 20^{17} (où les *seniores ecclesiæ*) sont les mêmes que Paul appelle plus bas, Act. 20^{28}, ἐπίσκοποι) et Act. $15^{4.6.22.23}$; 16^{4} (où les *seniores* sont les mêmes personnages que les *presbyteri* de Act. 15^{2}). Partout ailleurs πρεσβύτεροι, *seniores*, désigne soit les *anciens* du peuple juif soit des vieillards. L'ensemble des *anciens* du peuple se nommait πρεσβυτέριον (Luc. 22^{26}; Act. 22^{5}) et Paul donne une fois ce nom au collège des *anciens* de l'Église (1 Tim. 4^{14}).

On s'est demandé si 1 Tim. 5^{19} vise les *anciens* ou les *vieillards*. Mais

ces personnages (1 Tim. 5[17]) recommandables par leur bon gouvernement (οἱ καλῶς προεστῶτες) et par le zèle qu'ils apportent à prêcher l'Évangile et à instruire les fidèles (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ) sont manifestement des dignitaires ecclésiastiques. Par conséquent, le πρεσβύτερος du verset 19, dans le jugement duquel il y a des formes spéciales à garder, appartient à la même classe. Il est donc tout naturel d'entendre des mêmes personnages les paroles suivantes : « Reprends publiquement ceux qui pèchent, afin que les autres conçoivent une crainte » salutaire. Alors la défense d'imposer les mains à la légère (1 Tim. 5[22] : χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) est tout à fait à sa place : elle a pour but de prévenir le scandale et d'obvier à des répressions qui ne seraient ni sans inconvénient ni sans danger.

Toutes les sociétés primitives ou semi-patriarcales, ainsi que les aristocraties, sont gouvernées par un sénat ou conseil d'*anciens* qui prennent divers noms : *senatus* et *senatores* à Rome, γερουσία et γέροντες à Sparte, *signoria* et *signori* à Florence, *aldermen* en Angleterre, *cheikh* en pays de langue arabe etc. A l'origine c'était le privilège de l'âge; plus tard ce fut un titre héréditaire. A toutes les époques de l'histoire sainte, sous Moïse, sous les Juges, sous la monarchie, après le retour de la captivité, nous constatons partout la présence de ces *anciens*. Ils étaient à la tête des synagogues, ils exerçaient dans les villes et villages une autorité analogue à celle de nos municipes, ils formaient le tiers du grand sanhédrin. Aussi sont-ils constamment nommés dans le Nouveau Testament en compagnie des scribes et des princes des prêtres. Le même mot hébreu זָקֵן signifiant vieillard et *ancien*, les Septante traduisent généralement par πρεσβύτης la première acception et par πρεσβύτερος la seconde. La raison de cette différence provient vraisemblablement de ce que πρεσβύτερος désignait alors en Égypte une fonction municipale et l'on trouve aussi mentionnés dans les papyrus des πρεσβύτεροι ἱερεῖς (voir les exemples dans Deissmann, *Bibelstudien*, p. 153-155 et *Neue Bibelst.*, p. 60-62). Cet usage n'était pas spécial à l'Égypte; on le rencontre dans toutes les villes de l'Asie Mineure et de l'Archipel qui possédaient un *sénat* dont les membres se nommaient γέροντες ou πρεσβύτεροι.

3. *Le mot* διάκονος. — Ce mot se trouve huit fois dans les Évangiles au sens ordinaire de *serviteur* (Mat. 20[26]; 22[13]; 23[11]; Marc 9[35]; 10[43]; Joan. 2[5.9]; 12[26]) et vingt-deux fois dans saint Paul. Les autres écrivains du Nouveau Testament ne l'emploient pas et saint Luc lui-même n'en fait pas usage en racontant l'institution des sept diacres hellénistes, bien qu'il désigne leur ministère sous le nom de διακονία (Act. 6[1-4]). — Il reçoit dans saint Paul les applications les plus diverses. Le prince est διάκονος de Dieu (Rom. 13[4]); Jésus-Christ l'est de la circoncision (Rom. 15[8]); les ouvriers apostoliques sont διάκονοι du Christ (1 Cor. 3[5]; 2 Cor. 3[6]; 6[4]; 11[23]). Paul revendique ce titre pour lui-même (Eph. 3[7]; Col. 1[23.25]; cf. 2 Cor. 11[23]); il le donne à Timothée (1 Thess. 3[2]; 1 Tim. 4[6]), à Tychique (Eph. 6[21]; Col. 4[7]), à Épaphras (Col. 1[7]), à une femme, Phœbé (Rom. 16[1]). — Trois fois seulement διάκονος a le sens hiérarchique qui nous occupe. L'Apôtre salue les ἐπίσκοποι et les διάκονοι de Philippes en même temps que l'église entière (Phil. 1[1]); et il énumère les qualités requises des diacres (1 Tim. 3[8-14]). « Exercer la charge de diacre » se dit deux fois διακονεῖν (1 Tim. 3[10.13]), mais ce verbe conserve ailleurs ses acceptions ordinaires. Chez saint Paul διακονία signifie « ministère, service », dans les sens les plus divers ou bien

désigne un *charisme* particulier (Rom. 12[7]; 1 Cor. 12[5]), mais n'est pas usité pour la fonction du diacre.

II. QUALITÉS REQUISES DES ORDINANDS.

1. *Dignitaires du premier degré* (ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι dans la langue de Paul). La liste des qualités requises des *anciens* ou chefs des églises pauliniennes existe en double dans les Pastorales (1 Tim. 3[1]; Tit. 1[5]) avec quelques variantes qui ne manquent pas d'intérêt.

A. *Qualités énumérées dans les deux Épîtres.*

1. Irréprochable (ἀνεπίληπτος, 1 Tim. 3[2]; ἀνέγκλητος, Tit. 1[6-7]).
2. Marié une seule fois (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ).
3. Sobre (νηφάλιος, 1 Tim. 3[2]; ἐγκρατής, Tit. 1[8]).
4. Prudent (σώφρων).
5. Hospitalier (φιλόξενος).
6. Capable d'instruire les autres (διδακτικός, 1 Tim. 3[2]). Dans Tit. 1[9], cette qualité est exprimée par une longue périphrase : ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴς διδαχὴς πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν, parce que l'Apôtre s'en sert comme d'une transition pour aborder son sujet : la répression des fausses doctrines.
7. Point buveur (μὴ πάροινος).
8. Ni brutal (μὴ πλήκτης).
9. Ni arrogant (ἐπιεικής, 1 Tim. 3[2]; μὴ αὐθάδης, Tit. 1[7]).
10. Ni disputeur ou colère (ἄμαχος, 1 Tim. 3[2]; μὴ ὀργίλος, Tit. 1[7]).
11. Ni avare (ἀφιλάργυρος, 1 Tim. 3[2]; μὴ αἰσχροκερδής, Tit. 1[7]).
12. A la tête d'une famille exemplaire et d'une maison bien réglée. Ce point était capital aux yeux de l'Apôtre qui le recommande avec la plus grande insistance, 1 Tim. 3[4-5] : τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος· (εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται;). Cela suppose que la famille est chrétienne; mais la condition est expressément formulée dans Tit. 1[6] : τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα.

B) *Qualités propres à l'Epître à Tite.*

13. Ami du bien (φιλάγαθος). — 14. Juste (δίκαιος). — 15. Saint (ὅσιος).

C) *Qualités propres à l'Épître à Timothée.*

16. Digne dans tout son extérieur (κόσμιος).
17. Point néophyte, pour ne pas s'enfler d'orgueil.
18. Jouissant d'une réputation sans tache auprès des infidèles.

a) La première condition exigée de celui qui doit gouverner une église est qu'il soit irréprochable et cette qualité résume toutes les autres. Paul, en ordonnant à Tite d'établir des πρεσβύτεροι dans chaque ville (Tit. 1[5] : ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, noter le pluriel), veut que les candidats soient sans reproche (εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος) et il en donne aussitôt la raison (valable seulement si l'on suppose la synonymie de πρεσβύτερος et d'ἐπίσκοπος) : δεῖ γὰρ ἐπίσκοπον (noter le γάρ) ἀνέγκλητον εἶναι ὡς Θεοῦ οἰκονόμον. L'Épître à Timothée (1 Tim. 3[1-2]) fait appel à une autre raison, la dignité morale de cette charge : Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι. — Le mot ἀνεπίληπτος est peut-être un peu plus fort que ἀνέγκλητος. Ce serait, d'après un scoliaste de Thucydide (v, 17), celui qui non seulement est de fait sans reproche mais qui n'offre aucune prise à la critique (μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν). Théodoret donne à peu près la même définition.

b) Il faut encore qu'il soit μιᾶς γυναικὸς ἄνηρ. La vieille exégèse protestante faisait des efforts désespérés pour ôter à cette incise son sens naturel « n'ayant été marié qu'une fois ». Quelques-uns adoptèrent le sens proposé par Vigilance et si vigoureusement flétri par S. Jérôme : « il faut qu'il soit marié, qu'il ait *une* femme » (*Contra Vigil.* 2 : Non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint; nulli cælibi credentes pudicitiam, immo ostendentes quam sancte vivant, qui male de omnibus suspicantur; et nisi prægnantes uxores viderint clericorum, infantesque de ulnis matrum vagientes, Christi sacramenta non tribuunt). Mais il est évident que Paul n'exclut pas des fonctions ecclésiastiques celui qui serait comme lui-même (1 Cor. 7^{7}) et qui suivrait son conseil relativement au célibat et au veuvage (1 Cor. 7^{38-40}). Il envisage seulement le cas le plus ordinaire d'un homme marié et père de famille et il exige de lui qu'il soit « sans reproche ». — La plupart des protestants soutiennent donc que Paul exclut du clergé le bigame ou le polygame, c'est-à-dire celui qui aurait présentement ou qui aurait eu plusieurs femmes *à la fois*. Leur grande raison est que l'Apôtre ne demande rien aux clercs de plus qu'aux laïques et qu'il permet formellement aux laïques de se remarier. Nous avons prouvé la fausseté de la première assertion; la seconde est juste, mais alors l'homme remarié renonce aux fonctions de la cléricature. Qu'il n'y ait point eu de faute de sa part, peu importe : il manque d'une condition requise, au même titre que le néophyte ou que celui qui n'est pas apte à l'enseignement. — L'exégèse rationaliste a cela de bon qu'elle ne craint pas de rompre avec l'orthodoxie protestante. Holtzmann, von Soden et autres donnent à l'incise μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ le même sens que les catholiques. Beaucoup de protestants *orthodoxes* l'adoptent également aujourd'hui. Voir B. Weiss, *Meyer's Kommentar* [7], Gœttingue, 1902, p. 128-129. En effet : 1. Il est impossible d'expliquer autrement l'expression analogue, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή (1. Tim. 5^{9}) qui qualifie la veuve admise au service de l'Église — 2. La bigamie, alors interdite par les lois romaines, était tombée en désuétude parmi les Juifs; il ne pouvait pas en être question parmi les chrétiens. Il est inconcevable que Paul ait mis en tête des aptitudes à la cléricature une condition qui allait de soi. Aurait-il voulu dire que l'ordinand devait avoir gardé la fidélité conjugale, comme certains le supposent, il n'eût point employé une façon de parler si extraordinaire.

c) Les autres qualités se passent d'explication. Notons seulement que la synonymie indiquée plus haut n'est pas toujours parfaite. Nous avons signalé la nuance qui distingue ἀνέγκλητος et ἀνεπίληπτος. — Ἐπιεικής, « affable, doux, de bon caractère », semble être le côté positif de μὴ αὐθάδης. Même remarque pour ἄμαχος, « pacifique, point querelleur », relativement à μὴ ὀργίλος. — Ἀφιλάργυρος, « qui n'aime pas l'argent, désintéressé », dit beaucoup plus que μὴ αἰσχροκερδής, « point âpre au gain ». — Ἐγκρατής, « tempérant, continent », est plus fort et plus général que νηφάλιος, « sobre ».

2. *Dignitaires du second degré ou diacres.* — La liste de leurs qualités (1 Tim. 3^{8-13}) a de nombreux points de contact avec la précédente, mais aussi de notables différences qui tiennent à la différence de situation.

1. Les diacres doivent être « graves » dans leurs manières et leur commerce, 1 Tim. 3^{3} : Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς. Cet accusatif dépend de δεῖ εἶναι (3^{2}) et l'adverbe ὡσαύτως qualifie σεμνούς : Il faut que le diacre soit *pareillement* grave, c'est-à-dire comme l'ἐπίσκοπος dont on vient de dire qu'il doit gouverner sa maison et sa famille « en toute gravité »

: μετὰ πάσης σεμνότητος). Cette qualité vient en première ligne parce qu'on pourrait la croire moins nécessaire aux diacres.

2. Un défaut qui leur ôterait toute estime et toute influence c'est la « duplicité » : μὴ διλόγους. Nous entendons δίλογος comme δίστομος, δίψυχος, δίγλωσσος, « qui dit blanc et noir, qui parle tantôt d'une manière tantôt d'une autre », pour plaire à ses auditeurs ou pour ne pas leur déplaire. Les diacres, à cause de leurs relations multiples avec les membres de la communauté chrétienne, avaient à se prémunir contre ce danger.

3. Les visites fréquentes qui entrent dans leurs attributions leur imposent plus qu'aux autres le devoir de la « sobriété » : μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες. Les excès de ce genre, ou même un manque général de retenue, seraient aussi contraires à l'édification que nuisibles à leur ministère.

4. Paul veut encore qu'ils ne soient « pas avides de lucre » : μὴ αἰσχροκερδεῖς. Il ne fait sans doute pas allusion aux malversations possibles dans l'administration des biens temporels dont les diacres avaient la charge, mais plutôt à la tentation de faire tourner leur ministère à leur avantage personnel, par exemple en acceptant des présents spontanément offerts. Cette exploitation indirecte de l'Évangile serait évidemment la poursuite d'un gain sordide.

5. Le sens de l'incise suivante est fort obscur : « ayant le mystère de la foi dans une conscience pure ». Qu'est-ce que « le mystère de la foi » ? Quel est le rapport entre le mystère de la foi et la conscience pure? Que vient faire cette injonction disparate au milieu des qualités exigées du diacre? Autant de questions difficiles à résoudre. Nous y verrions volontiers l'explication de la qualité précédente : τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ne serait pas alors la foi subjective des diacres mais le mystère de l'Évangile dont ils ont dans une certaine mesure la dispensation (Cf. 1 Cor. 4[1] : οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ). Le sens serait : *Ne sint turpilucricupidi* (mot de Plaute, *Trin.* I, II, 63) *sed corde puro dispensent mysteria fidei.*

III. SITUATION GÉNÉRALE DES ÉGLISES AU PREMIER SIÈCLE.

Nous avons dit quelle était l'organisation des églises fondées par saint Paul et fait remarquer qu'il n'en fallait rien conclure pour les autres. La situation générale nous semble bien résumée par M. l'abbé Michiels (*L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 167-168) : « 1° Aucun texte ne dit ni ne laisse entendre que certaines églises n'auraient pas eu d'anciens à leur tête. — 2° Aucun document n'attribue au presbytérat une origine récente, aucun ne fait allusion à diverses catégories parmi les anciens, aucun ne connaît un changement d'attributions. — 3° Les anciens ne constituent pas un rang purement honorifique, n'ayant qu'une notabilité de fait; mais ils exercent des fonctions, ils sont des pasteurs; ils enseignent et ils gouvernent. — 4° Les anciens apparaissent pour la première fois dans l'histoire à Jérusalem, vers l'époque de la dispersion du collège apostolique; ils existent aussi dans les chrétientés où l'élément juif est représenté. S. Paul a organisé les églises fondées par lui, sous le gouvernement des anciens, et il a été en rapports avec ceux de Jérusalem. L'auteur des Actes, qui a connu les uns et les autres, ne note entre eux aucune différence. S. Pierre, S. Jacques et S. Clément attestent leur existence et leur fonction pastorale. Ainsi tous les témoignages concordent pour faire des anciens de l'Église les pasteurs des fidèles. —

5° Ils sont institués par les Apôtres. Sans doute ils sont choisis de préférence parmi les plus anciens disciples, parmi ceux que leur zèle distingue; mais cette notabilité de fait ne suffit pas pour faire un ancien; les πρεσβύτεροι doivent être établis par les Apôtres, par leurs délégués ou par leurs successeurs. Leur institution se fait par la communication d'une partie de la mission et du pouvoir apostoliques, conséquemment par l'imposition des mains. — 6° L'ordre sacré des anciens existe dans toutes les églises apostoliques. »

On peut comparer du côté catholique : De Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, extrait de la *Revue des questions histor.*, t. XLIV, 1888; Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat*, Fribourg (Suisse), 1898; Douais, *Origines de l'épiscopat* dans *Mélanges* etc. offerts à Mgr de Cabrières, Paris, 1899; Palis, *L'évêque dans les livres du N. T.*, extrait de la *Science catholique*, t. XIII, 1899; du côté protestant : Lightfoot, *The christian ministry*, dans *Epistle to the Philippians* ¹¹, 1891, p. 181-269; Winterstein, *Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Leipzig, 1886; Lœning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1888; E. von Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, Leipzig, 1902; la traduction par Harnack, avec additions et notes, de Hatch, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883. L'étude massive de Réville, *Les origines de l'épiscopat* etc., Paris, 1884, est trop gâtée par les idées préconçues et l'esprit de système pour être vraiment utile. Les ouvrages de Baur, de Ritschl, de Rothe, dont l'influence fut jadis si grande, ne sont plus guère cités que pour mémoire.

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

I. LA QUESTION D'AUTEUR.

Caractère et style. — Seule, parmi les lettres du Nouveau Testament, l'Épître aux Hébreux est anonyme. L'entrée en matière où l'auteur a coutume de décliner son nom et ses titres est supprimée. L'allusion aux chaînes — qui pourraient être celles de Paul — repose sur une fausse leçon[1]. Quelques traits assez vagues, qui ne vont pas sans difficultés, ont fait penser à saint Paul, mais peuvent convenir à bien d'autres : « Sachez que notre frère Timothée a été mis en liberté. S'il vient promptement je vous verrai avec lui... Ceux d'Italie vous saluent[2]. » Pas de détail plus explicite; et il y a dans ce peu de mots trois amphibologies. Ailleurs, l'auteur semble se distinguer assez nettement de la première génération chrétienne et se ranger parmi ceux qui ont reçu l'Évangile de seconde main[3]. A tout le moins, rien jusqu'ici ne trahit la personnalité de Paul.

---

1. Heb. 10^{34} : τοῖς δέσμοις μου. Malgré l'ancienneté de cette leçon, attestée par le *Sinaiticus* et cinq autres onciaux (EHKLP), il faut lire certainement avec la Vulgate : τοῖς δεσμίοις, *vinctis*.

2. Heb. 13^{23-24} : Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον... Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. — 1. Γινώσκετε est probablement à l'impératif, comme Gal. 3^{7}, mais il pourrait être à l'indicatif; 2. ἀπολελυμένον signifie vraisemblablement « délivré de prison », mais il pourrait signifier « déclaré absous d'une accusation portée contre lui »; 3. οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας peut se traduire « les frères *qui sont en* Italie » ou bien « les frères *originaires* d'Italie », quel que soit le lieu de leur séjour actuel. Comme la préposition ἀπό est le principal argument de ceux qui soutiennent que la lettre n'a pas été écrite en Italie mais bien adressée à une communauté d'Italie, on lira avec intérêt la note de Deissmann (*Theol. Rundschau*, t. V, p. 64) qui prouve, en se référant à Bröse (*Theol. Stud. und Krit.*, 1898, p. 351-360), qu'à cette époque οἱ ἀπὸ Ἰταλίας signifiait couramment « ceux qui sont en Italie ».

3. Heb. 2^{3} : ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη (σωτηρία).

Le style achève de nous dérouter. Rien ne diffère davantage de la langue et de la manière de Paul. Je ne parle pas seulement du lexique auquel on accorde souvent trop d'importance dans les questions d'authenticité, quoique l'absence d'expressions et de particules dont Paul semble ne pas pouvoir se passer et la présence de locutions étrangères à sa terminologie donnent à réfléchir; je parle de la diction dans son sens le plus large, des images, des comparaisons, de la façon de concevoir et de présenter les choses. Il suffit de lire la première période, si cadencée, si balancée, si harmonieuse, pour être convaincu qu'elle n'est pas tombée de la plume de Paul. Et la suite ne dément pas les promesses du début. Aucun auteur biblique, sans excepter saint Luc, n'écrit aussi purement. Peu d'hébraïsmes, très peu de ces irrégularités et de ces incorrections — anacoluthes, hyperbates, accord avec le sens — qui fourmillent dans les Épîtres pauliniennes. L'enchaînement parfait du discours, l'art des transitions naturelles, le ton oratoire soutenu sans effort, la maîtrise d'une langue toujours abondante et toujours rythmée[1], une manière de citer l'Écriture qui lui est propre, le distinguent assez de Paul. L'éloquence de ce dernier, faite de passion et de logique, ressemble au torrent impétueux qui rompt ses digues, tandis que notre Épître est un fleuve majestueux dont les méandres ne font que tempérer la monotonie.

Tradition orientale. — Et pourtant ce sont les meilleurs juges en matière de style, les Pères d'Alexandrie, qui, unanimement et aussi haut qu'on puisse remonter, y voient l'œuvre de Paul. Clément, à la suite de son maître Pantène, Origène, saint Denys, saint Pierre, saint Alexandre, saint Athanase, Didyme, saint Cyrille, Euthalius, — Arius lui-même ce semble, — pas un ne manque à l'appel. Ce n'est pas qu'on fermât les yeux sur la différence de style. Pour l'expliquer, Clément supposait que la lettre, primitivement écrite en hébreu, avait été traduite en grec par saint Luc : hypothèse insoutenable

1. Fr. Blass, (*Barnabas*) *Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen*, Halle, 1903, la divise en périodes ressemblant à des strophes. Il est vrai qu'il applique son système à beaucoup d'autres écrits sacrés et profanes.

et qui n'est plus en effet soutenue par personne. S'il est une chose avérée, c'est que l'Épître aux Hébreux fut composée en grec. Jamais traduction n'eut cette souplesse et cette liberté d'allures. L'auteur y fait exclusivement usage des Septante, même lorsqu'ils s'écartent du texte original. Il prodigue les paronomases, les assonances, les allitérations, dans une mesure inadmissible chez un traducteur. L'art avec lequel il arrondit ses périodes serait un tour de force inouï s'il s'était trouvé en présence des petites incises, juxtaposées par coordination, d'un texte hébraïque quelconque. Enfin, pour ne rien dire du reste, le raisonnement fondé sur la double acception du mot διαθήκη — alliance et testament — serait tout à fait impossible en hébreu. D'après Origène, les idées seraient de Paul et la diction d'un de ses disciples connu de Dieu seul. « Les documents historiques parvenus jusqu'à nous, ajoute Origène, nomment les uns Clément, évêque de Rome, les autres Luc, l'auteur de l'Évangile et des Actes. » Ainsi, tout conscient qu'il est des difficultés, Origène s'en tient à ce qu'il appelle la tradition ancienne et, pratiquement, oubliant ses doutes de critique et de linguiste, il cite sans hésitation l'Épître sous le nom de Paul. Eusèbe fait de même, bien qu'il la range une fois au nombre des écrits contestés, par déférence pour le sentiment d'autrui. Toute l'église grecque avec le concile d'Antioche (264) et celui de Laodicée (390), avec saint Grégoire le Thaumaturge, saint Cyrille de Jérusalem, saint Isidore de Péluse, saint Épiphane, saint Basile et les deux Grégoire, saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala, l'église syrienne avec la Peschitto, avec saint Éphrem, saint Jacques de Nisibe, déposent dans le même sens que les Alexandrins. En un mot, l'Orient est unanime.

Tradition occidentale. — Bien différente était la situation en Occident. Connue à Rome dès le premier siècle par saint Clément qui l'exploite comme son propre bien, l'Épître aux Hébreux n'y était généralement regardée ni comme authentique ni comme canonique. Le fragment de Muratori et le prêtre Caïus ne reconnaissent que treize épîtres de saint Paul. Ni saint Irénée, ni saint Hippolyte, au dire de Gobar, n'en admettent l'authenticité; il est de fait que le premier ne la cite pas

une seule fois dans son grand ouvrage contre les hérésies et il est douteux qu'il y fasse jamais allusion. Saint Cyprien s'abstient aussi de la citer; et quand il affirme, avec plusieurs autres écrivains latins, que Paul a écrit à sept églises, il semble bien nier équivalemment qu'elle soit l'œuvre de l'Apôtre. Tertullien, on ne sait sur quelle donnée, l'attribue à Barnabé et la manière dont il l'allègue montre assez qu'il ne la croit pas canonique. Parmi les hérétiques, Marcion la rejetait; au contraire le banquier Théodote, chef de l'obscure secte des melchisédéciens, la recevait. Nous ignorons quelle était à cet égard l'attitude de Novat et de Novatien, mais nous n'avons aucune raison de prétendre, comme on l'a fait parfois, qu'ils s'en prévalaient pour refuser à l'Église le droit de remettre les péchés. Au quatrième siècle, les doutes persistaient toujours et n'étaient pas encore dissipés au cinquième. Cependant saint Jérôme tombe dans l'exagération lorsqu'il soutient que les Latins n'avaient pas coutume de recevoir l'Épître comme canonique : il y avait contestation et désaccord; il n'y avait unanimité ni dans un sens ni dans l'autre. Si l'Ambrosiaster et Pélage ne la commentent pas, si Phébade, Optat de Milève, Zénon, Vincent de Lérins, Orose n'en font point usage, si le codex *Claromontanus* et le codex *Mommseianus* l'excluent de leur canon, Victorin, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Lucifer de Cagliari, Pacien, Faustin, Rufin lui sont favorables; Pélage et l'Ambrosiaster la citent quelquefois sans réserve et Philastre, en contradiction avec lui-même, traite quelque part d'hérétiques ceux qui l'attribuent à tout autre que Paul. Il faut dire que Philastre, selon la fine remarque de saint Augustin, attache à ce mot d'hérétique un sens qui lui est spécial. Mais lorsque le concile d'Hippone de 393 et celui de Carthage de 397 eurent inscrit dans la liste des livres canoniques treize Épîtres de Paul et l'Épître aux Hébreux du même Apôtre; lorsque Innocent Ier dans sa lettre à Exupère de Toulouse en 405 et le concile de Carthage de 419 eurent catalogué simplement quatorze Épîtres de saint Paul, les anciens doutes sur la canonicité disparurent et bien qu'on n'eût aucun argument nouveau pour résoudre la question d'auteur on se rangea peu à peu à l'opinion générale ou du moins à la ma-

nière de parler commune. Les érudits seuls, tels qu'Isidore de Séville, conservèrent le souvenir des discussions passées, dont la trace subsiste jusqu'à nos jours dans la place assignée à l'Épître, soit au dixième rang, soit à la fin des lettres pauliniennes, soit même tout à fait en dehors de la série.

Ce fut précisément quand la question parut décidée sans retour par trois conciles dont il avait été l'âme, qu'Augustin se mit à douter de l'authenticité. Ses scrupules allaient toujours croissant et tandis qu'autrefois il avait coutume de citer la lettre sous le nom de Paul il s'en abstint dans ses dernières années ou ne le fit plus qu'avec des réserves expresses. L'idée ne lui venait pas qu'une décision conciliaire tranchât la question d'auteur. Elle ne venait pas davantage à saint Jérôme qui, après avoir assisté au concile romain où l'Épître aux Hébreux avait été pour la première fois attribuée à Paul, ne craignait pas d'écrire : « Nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie Ecclesiarum lectione celebretur. » La lecture publique de l'Épître était un argument en faveur de la canonicité, mais ne préjugeait en rien l'authenticité d'un écrit anonyme. Lier la canonicité à l'authenticité et soutenir, comme l'a fait Cajetan, que si l'Épître n'était pas de Paul elle ne serait pas canonique est une erreur théologique des plus grossières. Ce n'est même que par abus de langage qu'on parle ici d'authenticité, car authentique est proprement l'opposé d'apocryphe et rien dans la lettre ne laisse soupçonner que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul.

Conjectures diverses. — Depuis Origène, la question n'a pas avancé. L'hypothèse d'un traducteur, qui aurait habillé en grec l'original hébreu de Paul, même en prenant le mot de traducteur au sens le plus large, cette hypothèse émise par Clément d'Alexandrie, acceptée par Eusèbe et par saint Jérôme, adoptée ensuite par plusieurs théologiens du moyen âge, est totalement délaissée aujourd'hui et ne mérite pas une réfutation.

D'autre part, les auteurs qu'on a substitués à Paul ne satisfont guère. Reconnaissons à M. Harnack l'honneur d'avoir proposé le premier Aquila et Priscille, surtout cette dernière, en raison de je ne sais quelle touche féminine qu'on découvrirait dans la lettre. Godet, sans beaucoup plus de fondement,

pensait à Silas. Quelques anciens nomment Luc et Clément de Rome soit comme traducteurs soit comme rédacteurs. Il est certain que Clément connaît et exploite notre Épître, mais son style est si différent qu'on peut dire avec certitude qu'elle ne lui appartient pas. Il coordonne ses phrases au lieu de les subordonner, il prodigue les doxologies, il cite l'Écriture d'une manière qui lui est propre, enfin toutes ses idées et la manière dont il les rend témoignent d'une autre orientation d'esprit. Contre saint Luc nous serions moins affirmatif, principalement à raison des autorités qui le patronnent. Il a cela de commun avec l'auteur de l'Épître qu'il écrit purement le grec et qu'il se meut dans la sphère des idées pauliniennes. Ses rapports avec Timothée et son séjour à Rome remplissent deux autres données. Comme l'avait remarqué Clément d'Alexandrie, il existe entre l'Épître et les Actes une certaine affinité de lexique et de diction. Mais, outre que les points de contact n'ont rien de décisif ni même de frappant, comment se persuader que saint Luc, un païen converti, connût à fond le rituel mosaïque et prît tant d'intérêt à des observances pour lui sans valeur? Et saint Luc ne trahit nulle part la rhétorique spéciale et la culture alexandrine dont le rédacteur de la lettre paraît imbu. C'est ce dernier caractère qui a fait songer à Apollos, mis en avant par Luther et soutenu par de nombreux critiques. Apollos appartenait à l'entourage de Paul et connaissait Timothée; il était d'Alexandrie et pouvait avoir fréquenté l'école de Philon; il était très éloquent et « très versé dans l'Écriture ». Mais cela prouve tout au plus qu'Apollos *pourrait* avoir composé l'Épître aux Hébreux, s'il n'y a point par ailleurs d'objection décisive. Or on ne voit ni quand ni comment Apollos aurait acquis le droit de parler en maître à l'église judéo-chrétienne et il ne faut pas oublier que l'opinion qui lui attribue notre Épître est totalement dépourvue de fondement historique et de base traditionnelle.

Hypothèse pour hypothèse, Barnabé aurait nos préférences. Il a pour lui le témoignage positif de Tertullien et d'une partie notable de l'Occident. Il était Juif de race, hélléniste d'éducation; comme lévite, il était au courant du rituel mosaïque; comme habitant de Chypre, la littérature alexandrine devait

lui être familière; de plus il jouissait à Jérusalem et dans les églises palestiniennes d'une grande autorité. A la vérité, si la lettre publiée sous son nom il y a plus d'un siècle était son œuvre, il ne faudrait pas songer à lui un instant; mais les érudits de nos jours s'accordent de plus en plus à reconnaître que l'Épître dite de Barnabé n'est pas de Barnabé. Dès lors, il n'y a plus contre lui d'objection valable et l'on peut le considérer comme l'auteur ou le rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

Rapports avec Philon. — Certains critiques modernes, renonçant à retrouver le nom du grand inconnu, se contentent d'indiquer un Alexandrin ou « un disciple de Paul, teinté de philonisme[1] ». Cette formule de Jülicher est décevante. Si l'on se borne à une comparaison générale et superficielle, comme le fait Jülicher, on découvrira aisément entre notre auteur et Philon d'assez nombreux points de contact; mais que l'on serre le parallèle, avec textes à l'appui, la plupart des rapprochements s'évanouissent ou se tournent en sens contraire. Philon appelle bien son Logos grand-prêtre, messager, médiateur, intercesseur; mais quels titres honorifiques ne donne-t-il pas au Logos[2]? D'ailleurs le Logos de Philon est grand-prêtre de l'univers, ce temple immense de la divinité, comme la raison l'est de cet autre temple de Dieu, l'homme[3] : quel rapport voit-on là avec le pontife de la nouvelle alliance? On assure que le Logos de Philon, comme le Fils de l'Épître aux Hébreux, est nommé ἀπαύγασμα et χαρακτήρ de la substance divine; mais

1. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*[4], 1901, p. 135 : Ein paulinisirender Christ von alexandrinischer Bildung. L'auteur regarde la dépendance à l'égard de Philon comme très vraisemblable (höchst wahrscheinlich). Davidson plus réservé (*Introduction*[2], Londres, 1882, t. I, p. 219) dit seulement *probable*. Par contre, Riehm, Reuss, Weiss, Beyschlag, Schmiedel nient presque toute dépendance; tandis que d'autres critiques (Siegfried, Holtzmann, Ménégoz etc.) la regardent comme à peu près certaine. La note la plus juste est celle de Bruce (dans *Hastings' Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335) : « Un moyen infaillible de mal comprendre l'Épître serait d'être trop sûr que l'auteur appartient à l'école de Philon ».

2. *Quis rer. divin. heres* (Mangey, t. I, p. 501). Le Logos est la *nuée lumineuse* (Ex. 14^{19}) qui protège les amis et éloigne les ennemis. Il est appelé à cette occasion ἀρχάγγελος, μεθόριος, ἱκέτης, πρεσβευτής et plus loin (p. 504) μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. Il est difficile d'imaginer un titre d'honneur que Philon n'applique au Logos.

3. *De Somniis* I (Mangey, t. I, p. 653).

l'Epître emprunte certainement la première appellation au livre de la Sagesse; et dans Philon c'est l'âme humaine, non le Logos, qui est le χαρακτήρ de Dieu[1]. On trouve une analogie frappante dans la manière dont les deux auteurs traitent l'histoire de Melchisédec; mais Philon insiste principalement sur l'offrande du pain et du vin, dont l'Épître ne dit pas un mot, et la ressemblance se réduit en définitive à une étymologie des plus banales, personne n'ignorant que l'hébreu *melek* signifie roi et que *ẓedeq* veut dire justice[2]. Au reste l'allégorisme des deux écrivains n'a rien de commun : les allégories de Philon ne sont que des symboles moraux rentrant dans le sens accommodatice; les allégories de l'Épître aux Hébreux, si l'on tient à leur donner ce nom, sont des types prophétiques. La même différence — et plus accentuée encore — existe sur un autre point où l'on cherche en vain des rapprochements. Les deux écrivains opposent souvent le ciel à la terre, le visible à l'invisible, le passager à l'éternel, l'image à la réalité; mais tandis que le philosophe alexandrin se tourne vers le passé et, au delà du monde des phénomènes, contemple le monde des idées, le monde intelligible (κόσμος νοητός) qui lui a servi d'archétype, le regard de l'hagiographe est constamment tourné vers l'avenir et les événements de l'histoire juive sont le livre où il lit les destinées de la Jérusalem céleste, éternelle et immuable. Nous ne nous arrêtons pas aux rapprochements de moindre valeur dont plusieurs sont purement imaginaires[3]. Ne s'est-on pas avisé de prétendre que « la parole de Dieu plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants »[4] devait dériver du λόγος τομεύς

---

1. *Quod deter. pot. insid.* (t. I, p. 207). Après avoir dit que l'esprit est l'essence de l'âme (πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία) Philon ajoute que l'esprit est οὐκ ἀέρα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.

2. *Leg. alleg.* III (t. I, p. 102-103).

3. Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theol.* 1889, t. II, p. 294) dit que le Logos de Philon est, comme le Fils de l'Épître, « Erhalter und Träger der Welt (1[3] φέρων τὰ πάντα = *Quis divin. rerum her.* 7 τὰ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν) ». Il y a là une double et grave inexactitude. Philon n'écrit pas τὰ ὄντα φέρων mais τὰ μὴ ὄντα φέρων (c'est le texte des manuscrits et des éditions, y compris celle de Wendland); de plus il ne dit pas cela du Logos mais de Dieu.

4. Heb. 4[12] : Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον.

de Philon? Comme si le Logos *diviseur* de Philon était autre chose qu'un démiurge occupé à séparer les éléments de la matière chaotique : conception tout à fait étrangère à l'Épître. La parole plus tranchante qu'un glaive (λόγος τομώτερος) est la parole prophétique atteignant infailliblement son but. Quant au verbe μετριοπαθεῖν (modérer ses sentiments ou ses passions), qui appartenait à la langue philosophique de l'époque, il faut être bien à court d'arguments pour soutenir que l'auteur de l'Épître a dû l'emprunter à Philon[1].

Auteur et rédacteur. — Si la dépendance à l'égard de Philon est de plus en plus problématique, à mesure qu'on l'étudie de près, la dépendance à l'égard de Paul — dépendance des idées et non pas des mots — devient de jour en jour plus manifeste. Elle est admise par la généralité des critiques et les voix discordantes ont eu peu d'écho. L'impression qu'on éprouve à une lecture répétée est bien traduite par un des meilleurs connaisseurs de la langue biblique : « La ressemblance des pensées avec celles de Paul saute aux yeux avec une évidence toujours croissante et en même temps on est de plus en plus surpris qu'il se soit trouvé quelqu'un pour attribuer à Paul le style et la diction[2]. » Nous voilà donc ramenés à l'opinion d'Origène, partagée de nos jours encore par la majorité des critiques et des exégètes tant catholiques qu'hétérodoxes. Origène distinguait entre l'auteur et le rédacteur, en faisant très large la part du rédacteur. Paul aurait fourni les idées, l'inspiration; un disciple de Paul, connu de Dieu seul, les aurait recueillies de mémoire en y ajoutant les éclaircissements nécessaires[3].

1. Voir Cremer, *Wörterbuch*[9], 1902, p. 799-800.
2. Moulton, *A N. T., Comment. for English readers*, t. III, (1884), p. 279.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25 (XX, 584-585) nous a conservé les propres paroles d'Origène : Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ Ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Il ajoute que si quelque église regarde l'Épître comme étant de Paul il faut la louer; car ce n'est pas en vain que les anciens nous ont transmis cette opinion. Mais Dieu seul sait qui l'a *écrite* (Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν). Les uns nomment Clément de Rome (ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν); les autres Luc. Ainsi, d'après Origène, le rédacteur de l'Épître n'est pas un simple copiste écrivant sous la dictée; c'est un écrivain (γράψας, ἔγραψεν), à qui appartient la diction et la composition (ἡ

C'est à lui que serait due la diction, l'agencement des parties, la composition en un mot. Il serait l'écrivain d'une œuvre dont Paul resterait l'auteur. On disait autrefois dans le même sens que le second Évangile était l'Évangile de Pierre et le troisième celui de Paul, parce que saint Marc et saint Luc était censés reproduire respectivement la prédication des deux grands apôtres. L'hypothèse d'Origène est assez souple pour se plier à toutes les exigences de la critique. Elle rend compte des rapports et des différences et satisfait aux données de la tradition. Nous pensons qu'il faut s'y tenir et la plupart des catholiques, avec des nuances infinies qu'il n'est ni possible ni utile de discuter, pensent aujourd'hui de même. Directement ou indirectement, le fond est de Paul; la forme est d'un inconnu dont Dieu seul sait le nom.

Voici comment s'exprime l'un des derniers en date : « L'écrivain de l'épître était Juif, chrétien, de la génération sub-apostolique, et connaissait bien les saintes Écritures; il était disciple de saint Paul et avait lu attentivement les épîtres pauliniennes; peut-être même avait-il reçu directement les enseignements de l'apôtre. Il connaissait peut-être le troisième évangile, les Actes des Apôtres et la première épître de saint Pierre. Pour les écrits de Philon, c'est plus douteux; cependant il a subi les mêmes influences que lui et son éducation a été plutôt alexandrine que palestinienne. Il était membre influent de la communauté à laquelle il adressait sa lettre. Il connaissait si bien le grec, que l'on doit supposer que, bien que Juif, il le parlait comme sa langue maternelle; c'était un très habile écrivain, possédant à fond l'art de la rhétorique grecque[1]. »

φράσις καὶ ἡ σύνθεσις), mais qui enregistre les pensées et les paroles (τὰ νοήματα, τὰ εἰρήμενα) de l'Apôtre qu'il a conservées dans sa mémoire (ἀπομνημονεύσαντος) et qu'il explique ou commente selon le besoin, comme faisaient autrefois les grammairiens et les scoliastes pour les passages obscurs des auteurs classiques (σχολιογραφήσαντος).

1. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, t. I, 1903, p. 482. — Nous nous reprocherions de ne pas signaler un plaidoyer récent en faveur de l'authenticité au sens plus strict (Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-B., 1905), bien que certains arguments nous semblent peu convaincants.

II. CADRE HISTORIQUE ET IDÉE CENTRALE.

Destinataires et date. — La question de date et de destination n'a pour le théologien qu'un intérêt secondaire. Laissons nos critiques chercher les destinataires de l'Épître à Rome, à Alexandrie, à Antioche, à Corinthe, à Thessalonique, voire même à Ravenne et au bourg d'Iamnia. La plupart de ces fantaisies ne valent pas d'être signalées : tout au plus les partisans de Rome et d'Alexandrie méritent-ils une mention. Alexandrie aurait quelque chance si les destinataires d'une lettre étaient forcément du même pays que l'auteur et si l'auteur ne pouvait avoir acquis hors d'Alexandrie la culture alexandrine : mais c'est mauvais signe pour une opinion d'être échafaudée sur une pure hypothèse; et comment expliquer que les Pères alexandrins, de tout temps unanimes à recevoir notre Épître comme canonique et comme l'œuvre de Paul, n'aient jamais eu le moindre soupçon qu'elle était adressée à leur église? Le seul motif de penser à Rome est le salut des frères d'Italie, si l'on entend par οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας non les chrétiens résidant en Italie mais ceux qui en sont originaires. C'est bien peu qu'une amphibologie pour asseoir une hypothèse dépourvue par ailleurs de base traditionnelle; d'autant plus que ce texte, même au sens le plus favorable, nous conduit bien en Italie mais non pas à Rome. Peut-on imaginer dans l'église romaine, composée en très grande majorité de païens convertis, tant d'engouement pour le rituel mosaïque, qu'elle fût en danger d'apostasier plutôt que d'y renoncer? Dire avec M. Zahn que l'auteur s'adresse uniquement à un petit groupe de judéo-chrétiens, ou avec M. Harnack qu'il vise l'assemblée particulière réunie dans la maison d'Aquila et de Priscille, c'est compliquer l'arbitraire d'une invraisemblance.

L'ancienne opinion qui plaçait en Palestine les destinataires de l'Épître garde encore toutes les probabilités. Elle a pour elle une tradition respectable que ne balance aucune tradition contraire. Elle a pour elle le titre (πρὸς Ἑβραίους) qui, sans appartenir au texte primitif, remonte pour le moins au deuxième siècle, puisqu'il existe dans tous les manuscrits et toutes les versions. Elle a pour elle l'incroyable variété et l'inconsistance

des hypothèses qu'on a voulu lui substituer. Elle a pour elle surtout les caractères intrinsèques avec les données concordantes de date et de milieu. « Ce qui nous frappe dans cette Épître, dit avec raison M. Ménégoz, c'est, dans toutes ses parties, un *goût de terroir* juif tellement prononcé et une absence si complète de toute allusion au culte païen que nous avons peine à comprendre qu'on puisse y découvrir la moindre indication révélant des lecteurs sortis du paganisme[1]. »

Impossible, à notre avis, de reculer la composition de l'Épître après la catastrophe de l'an 70. Le temple est encore debout et le rituel mosaïque est toujours en vigueur. L'auteur, il est vrai, se réfère à la description biblique du tabernacle et à la législation écrite du Pentateuque, sans tenir compte des modifications apportées par le temps, soit qu'il suppose la pratique conforme à la règle, soit plutôt afin de donner à sa typologie un fondement scripturaire; mais on sent constamment qu'il ne lutte pas contre des ombres et que sa polémique vise des réalités actuelles. Après la chute du temple, qui marquait la fin des sacrifices, après la ruine de Jérusalem sans espoir humain de relèvement, l'état d'âme des destinataires serait une énigme indéchiffrable. Avant cette date fatidique, leur tentation s'explique. Ils regrettaient le culte des ancêtres avec l'éclat et la pompe de ses solennités, mal compensées, à leurs yeux, par le spiritualisme chrétien. Détestés, calomniés, persécutés, traités de transfuges par leurs compatriotes, des pensées de découragement et d'apostasie envahissaient leur âme. Quelques-uns regardaient en arrière; peut-être étaient-ils déjà entamés par la défection. On était à la veille d'une grande crise nationale : le judaïsme se débattait dans les spasmes d'une agonie qui pouvait avoir pour plusieurs l'apparence d'une résurrection. L'heure était critique pour les judéo-chrétiens. Il

1. *Théol. de l'Ép. aux Hébreux*, p. 26. Les arguments de Weizsäcker, Schürer, Pfleiderer et von Soden qui veulent que les destinataires aient été des païens convertis se réduisent : 1. à la mention du Dieu *vivant* (3^{12}; 9^{14}; 10^{31}), expression biblique affectionnée par l'auteur mais qui ne prouve évidemment rien sur la qualité de ses lecteurs; 2. à l'énumération des doctrines élémentaires (6^{12}) convenant mieux, dit-on, à des néophytes de la gentilité qu'à des Juifs convertis.

fallait faire cause commune avec les patriotes fanatisés, ou rompre avec eux en bravant leurs colères et leurs malédictions; il fallait renier le Christ ou sortir avec lui hors du camp en portant son ignominie. C'est pour le dernier parti qu'optèrent les judéo-chrétiens lorsque, en 66 ou 67, aux approches de Titus, ils se réfugièrent à Pella, non sans laisser derrière eux sans doute plus d'un égaré ou d'un indécis. Et c'est pour les raffermir dans la foi que l'Apôtre leur envoya sa lettre.

Idée maîtresse et division. — L'Épître aux Hébreux est une lettre véritable et non pas une thèse ou une homélie. Du traité dogmatique elle a le plan bien ordonné, la marche régulière, le bel enchaînement des preuves et des développements; elle rappelle l'homélie par le ton oratoire plus élevé qu'il ne sied à une correspondance ordinaire, par le mélange constant des aperçus spéculatifs et des conclusions parénétiques : néanmoins elle rentre bien certainement dans le genre épistolaire. Elle s'adresse à un cercle restreint dont l'auteur connaît au juste le fort et le faible, exalte les vertus, reprend les défauts, cherche à conjurer les périls. L'Épître n'est donc pas un traité; c'est une lettre qui tient, si l'on veut, de l'homélie et que son auteur qualifie du nom le plus exact quand il l'appelle « une parole d'exhortation ». Comme parole d'exhortation, le but en est immédiat et pratique : le dogme n'y est pas l'occasion de la morale; c'est la morale qui est la raison d'être du dogme. L'auteur — il ne s'en cache pas — veut arrêter les judéo-chrétiens sur le bord de l'abîme. Il leur montre combien la chute serait funeste; déraisonnable aussi, puisqu'elle serait un recul du plus parfait au moins parfait, de la lumière de l'Évangile à la pénombre de l'économie ancienne. Afin de prouver que la loi de grâce est une religion meilleure, il établit qu'elle est la religion définitive, immuable, éternelle, idéale.

Toute religion ayant pour objet d'aplanir l'accès auprès de Dieu et de nous unir à lui, la valeur d'une religion se mesurera à la manière plus ou moins efficace dont elle remplit cet objet. Or, la mission d'opérer le rapprochement entre le ciel et la terre incombe surtout au prêtre, intermédiaire attitré entre l'homme et Dieu. Voici donc les trois postulats que l'auteur de l'Épître suppose constamment et que le lecteur ne doit ja-

mais perdre de vue. — 1. Une institution religieuse se mesure à l'union qu'elle produit entre l'homme et Dieu. — 2. Cette union est d'autant plus intime que le prêtre médiateur est plus près de l'idéal. — 3. La valeur, l'efficacité du sacrifice donne à son tour la mesure du prêtre. Mais tandis que le parallèle entre le judaïsme et le christianisme, qui fait le véritable sujet de l'Épître, reste latent, ou perce à peine à la surface, le contraste entre les médiateurs des deux religions et les fonctions sacerdotales de ces médiateurs forme le cadre apparent et extérieur de la lettre. Les longs passages parénétiques sont tellement liés aux preuves et amenés si naturellement qu'ils n'interrompent pas le cours de la démonstration.

On distingue à première vue les trois parties suivantes où dogme et morale se fondent en un tout harmonieux :

I. La personne du Christ opposée à celle des autres médiateurs, prophètes, anges, Moïse et Josué. Exhortation à l'obéissance et à la fidélité (chap. I-IV).

II. Le sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédec, opposé au sacerdoce lévitique. Exhortation à l'idéal et au plus parfait (chap. V-VIII).

III. Le sacrifice du Christ opposé au sacrifice du jour de l'Expiation. Dangers de l'incrédulité, prix de la foi, exhortation à la persévérance (chap. VIII-XIII).

Nous suivrons cette division, en ajoutant un chapitre supplémentaire sur le contraste des deux alliances et des deux économies, contraste qui est le fond sous-jacent de l'Épître[1].

---

1. Les travaux les plus considérables sur la théologie de l'Épître sont dus à des protestants : Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräer-briefes*[2], 1867 et Ménégoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894. Mais le premier diminue trop l'influence de Paul et cherche à prouver que la doctrine de la lettre n'est qu'un développement du judéo-christianisme primitif, tandis que le second prétend (p. 100) que la christologie de l'Épître « se rapproche plus de la doctrine des ariens que de celle d'Athanase ». A signaler encore les articles suggestifs de Bruce dans *The Expositor* (3e série, t. VII-X; 4e sér., t. I-II) condensés dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings (t. II, p. 327-338) et les dissertations intéressantes, un peu diffuses, de Davidson (*The Ep. to the Hebrews*, dans la collection *Handbooks for Bible Classes*, Édimbourg).

NOTE Z. — ORIGINE DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

Sans viser à la solution d'un problème dont les inconnues dépassent de beaucoup les données, nous allons mettre sous les yeux du lecteur les principaux éléments de la question : 1. Les hésitations de la tradition patristique; 2. l'usage que l'auteur ou le rédacteur de l'Épître fait de l'Ancien Testament; 3. la langue et le ton de l'écrit; 4. les hypothèses aussi nombreuses qu'incertaines des critiques.

I. TRADITION PATRISTIQUE.

Les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles dont le sentiment nous est connu peuvent se diviser en trois classes : 1. Ceux qui repoussent la canonicité et l'authenticité de l'Epître; 2. ceux qui admettent à la fois la canonicité et l'authenticité; 3. ceux qui acceptent la canonicité mais sans se prononcer sur l'authenticité ou en faisant des réserves expresses à ce sujet. Nous entendons ici l'*authenticité* dans le sens spécial d'attribution à Paul; car la lettre étant anonyme et rien n'indiquant que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul, il ne saurait être question d'authenticité au sens strict du mot.

1. *Pères hostiles à la canonicité et à l'authenticité.* — Ce sont tous des Occidentaux. Le Canon de Muratori ne reconnaît pas l'Épître, puisqu'il ne la mentionne pas et l'exclut équivalemment en disant que Paul a écrit à sept églises. S. Hippolyte, au témoignage de Photius, *Biblioth.*, cxxi et ccxxxii (CIII, 404 et 1104) et le prêtre Caïus, au dire d'Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 20 (XX, 273) et de S. Jérôme, *De viris ill.* 59 (XXIII, 706) ne la recevaient pas non plus. Il en était de même pour S. Irénée, comme nous l'apprend Étienne Gobar dans Photius, *Biblioth.* ccxxxii (CIII, 1104) et comme nous pourrions le conclure du fait que l'évêque de Lyon ne cite pas une seule fois l'Épître dans son grand ouvrage contre les hérésies. Eusèbe prétend, il est vrai, *Hist.* V, 26 (XX, 509) qu'Irénée « la mentionne et la cite » dans un autre écrit, mais il ne dit pas qu'il la cite comme canonique ni comme l'œuvre de Paul. Tertullien l'attribue à Barnabé et la manière dont il en parle montre qu'il ne la croit pas canonique, *De pudic.* 20 (II, 1021). De même l'auteur des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108). S. Cyprien ne la connaît pas, car non seulement il n'en fait pas usage mais il est de ceux qui affirment que Paul n'a écrit qu'à sept églises, *De exhort. mart.* 11 et *Testim. contra Jud.* i, 20 (IV, 668 et 689). L'Ambrosiaster et Pélage l'excluent de leur commentaire des treize Épîtres pauliniennes. Rien n'indique que Victorin l'ait commentée. Enfin le célèbre catalogue du *Claromontanus* l'omet, à moins qu'il ne la mentionne sous le nom de Barnabé. Tous ces faits sont d'autant plus étonnants que dès le premier siècle S. Clément de Rome transcrit d'assez longs passages de l'Épître bien qu'il ne la cite pas expressément. A la fin du quatrième siècle les doutes des Occidentaux subsistaient encore (S. Jérôme, *De viris ill.* 59 et *Comment. in Is.* 6[2]).

2. *Pères favorables à la canonicité et à l'authenticité.* — Les Orientaux qui n'ont jamais eu de doutes sur la canonicité de l'Epître, en acceptent en général sans discussion l'authenticité, car ils la citent sous le nom de Paul, la commentent parmi les autres lettres de Paul, ou même répon-

dent aux arguments qu'on oppose à l'origine paulinienne. — *Alexandrie:* S. Denys, *Epist. ad Fabian.* 2 (X, 1297); S. Pierre, *Epist. can.* 9 (XVIII, 485); S. Alexandre, *De Ariana hær. epist.* I, 2 (XVIII, 557, 565); S. Athanase, *Serm. contra Arian.* II, 1, 6, 7 (XXV, 148, 153); Didyme, *De Trinit.* I, 15 (XXXIX, 317); S. Cyrille, *Thesaur. de Trin.* 4, 7 (LXXV, 37, 40); Euthalius, *Argum. in Epist. Pauli* (LXXXV, 776), etc. — *Palestine:* S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* X, 18; XV, 28; XVII, 20 (XXXIII, 684, 912 et 992); S. Épiphane, *Hæres.* XLII, 12 (XLI, 812). — *Cappadoce:* S. Basile, *Adv. Eunom.* I, 14, 48 (XXIX, 345, 553); S. Grégoire de Nazianze, *Carm. de Script.* 135 (XXXVII, 474); Amphilochius, *Ad Seleuc.* 308 (XXXVII, 1597); S. Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.* I (XLV), 364, 369). — *Syrie :* Concile d'Antioche de 264 (Mansi, *Concil.* t. I, p. 1038); S. Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théodoret commentent l'Épître et affirment, dans leur préface, qu'elle est de Paul. Théodoret (LXXXII, 673-676) est particulièrement vif à ce sujet. La traduction latine du commentaire de Théodore a été publiée par Swete; on en possédait des fragments en grec (LVI, 952). Il faut joindre à cette liste les Pères qui ont écrit en syriaque : S. Éphrem (*Op. syr.*, t. I, p. 159; t. I, p. 30 etc.) qui en tête de son commentaire conservé en arménien et publié en latin par les Méchitaristes de Venise, défend *ex professo* l'authenticité; de plus S. Jacques de Nisibe (Galland, *Biblioth. Pat.*, t. V, p. XIII et XVI) ainsi que la nouvelle école de Nisibe, au témoignage de Junilius, *Part. div. leg.* I, 6 (LXVIII, 19). — *Latins :* S. Hilaire, *De Trinit.* IV, 11 (X, 104) etc.; Lucifer de Cagliari (XIII, 782); Faustin, *De Trinit.* 2 (VIII, 61); S. Ambroise, *De fuga sæc.* 16 (XIV, 577) etc.; Rufin, *Symbol.* 37 (XXI, 374).

3. *Pères acceptant la canonicité avec des réserves sur l'authenticité.* — Une chose assez surprenante, c'est le peu d'usage que les Pères apostoliques et sub-apostoliques — à l'exception de Clément — font de l'Épître. Le ῥαντισμὸς αἵματος de Barnabé (V, 1) a pu être emprunté à 1 Petr. 1^2, aussi bien qu'à Heb. 12^{24}. Polycarpe (XII, 2) donne au Christ le titre de *pontife éternel* (cf. Hebr. 4^{14}), Justin (*Apol.* 12) celui d'*apôtre* (cf. Hebr. 3^1) et de *prêtre selon l'ordre de Melchisédec* (*Contra Tryph.* 113). Ces points de contact sont peu concluants. Au contraire, les emprunts de Clément sont manifestes : *Ad Corinth.* XXXVI, 1-5 (Hebr. 1^{3-13}), IX-X, XVIII (Hebr. XI) etc. Mais les citations tacites de Clément n'éclaircissent en rien la question d'auteur. Clément d'Alexandrie, le premier qui attribue formellement la lettre à Paul (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 14, t. XX, 549 et 552), voit très bien la difficulté de sa thèse et il donne de cette difficulté une solution inacceptable. Origène (*Ibid.* VI, 25, t. XX, 584) élargit tellement la notion d'auteur qu'on ne peut le ranger sans distinction parmi les partisans de l'authenticité. Les doutes dont parle Eusèbe (*Hist.* III, 3, t. XX, 217) se réfèrent moins à l'authenticité qu'à la canonicité. S. Philastre, *Hæres.* LXXXVIII (XII, 1199), après avoir donné un catalogue des livres canoniques où figurent *treize* Épîtres de saint Paul, sans aucune mention de l'Épître aux Hébreux, ajoute presque aussitôt, *Hæres.* LXXXIX (XII, 1200) : « Sunt alii quoque, qui Epistolam Pauli ad Hebræos non asserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabæ esse apostoli, aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucæ evangelistæ aiunt. » Il prétend ensuite que si on ne la lit pas généralement dans les églises, c'est à cause des interpolations faites par les hérétiques et de certains passages difficiles. Les longs plaidoyers d'Euthalius (LXXXV, 776) et de saint Éphrem en faveur de l'authenticité, montrent qu'elle était

contestée. S. Jérôme répète à satiété que les Romains et en général les Latins ne reçoivent pas l'Épître et ne la croient pas de Paul, *De vir. ill.* 59 (XXIII, 669), *In Is.* 3^{2} (XXIV, 94 : quam Latina consuetudo non recipit), *In Is.* 8^{18} (XXIV, 121). Cf. *Epist.* LXXIII *ad Evang.* 3 (XXII, 678); *In Mat.* 26^{8-9} (XXVI, 192). Il dit que saint Paul n'a écrit qu'à *sept* églises, *Epist.* LIII *ad Paulin.* 8 (XXII, 548 : Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit; octava ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur); *In Zachar.* 8^{23} (XXV, 1478). Personnellement, quoiqu'il cite l'Épître sous le nom de Paul, il semble se désintéresser de la question, *In Jerem.* 6^{31} (XXIV, 883 : Hoc testimonio apostolus Paulus, sive quis alius scripsit Epistolam, usus est ad Hebræos); *In Ephes.* 2^{18} (XXVI, 475 : Nescio quid tale et in alia Epistola, si quis tamen eam recipit, etc.); *In Tit.* 2^{2} (XXVI, 578 : Relege ad Hebræos Epistolam Pauli apostoli, sive cujuscumque alterius eam esse putas, quia jam inter ecclesiasticas est recepta). Le saint docteur maintient fermement la canonicité mais attache peu d'importance à l'authenticité, *Epist.* CXXIX *ad Dardan.* 3 (XXII, 1103) : « Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quæ inscribitur ad Hebræos non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Græci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi; licet plerique eam vel Barnabæ vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latina consuetudo non recipit », etc. Cf. *De vir. ill.* 5 (XXIII, 617); *In Is.* 3^{9} (XXIV, 99). — S. Augustin, dans la seconde période de sa vie, imita la réserve de S. Jérôme. Lui aussi croit fermement à la canonicité, *De peccator. meritis et remiss.* I, 50 (XLIV, 137) : « Ad Hebræos quoque Epistola, quanquam nonnullis incerta sit, tamen quoniam... magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium qui hanc etiam in canonicis habent, quanta pro nobis testimonia contineat, advertendum est. » Mais il ne paraît pas attacher beaucoup d'importance à la question d'authenticité et dans ses derniers écrits il ne se prononce jamais catégoriquement, *De civit. Dei,* XVI, 22 (XLI, 500 : In Epistola ad Hebræos quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam autem negant...). Le curieux de l'affaire c'est qu'il n'en appelle jamais aux conciles antérieurs.

II. EMPLOI DE L'ANCIEN TESTAMENT.

L'Épître est pleine de réminiscences et d'allusions bibliques. Tout le chapitre XI, par exemple, en est tissu. Le relevé exact et complet, alors même qu'il serait possible, n'aurait qu'un médiocre intérêt. Au contraire la liste des *citations expresses,* avec formule de citation, est instructive.

La manière de citer l'Écriture s'éloigne fort des habitudes de Paul.

1. Paul, bien qu'il suive d'ordinaire la version des Septante, ne manque pas de recourir parfois à l'hébreu, surtout quand les deux textes diffèrent. L'auteur de l'Épître ne montre jamais aucune connaissance de l'hébreu, pas même en cas de désaccord notable entre les textes. Étudier les citations suivantes : Heb. 1^{6}; 1^{7}; 10^{5-7}; 10^{37}; 12^{5-6}; 12^{26}. Saint Jérôme commentant Is. 6^{9}, s'étonne de trouver dans l'Épître aux Hébreux des textes qui n'existent pas dans l'original.

2. Les formules de citation sont entièrement différentes : il suffit pour s'en convaincre de confronter la liste ci-jointe avec celle que nous avons donnée p. 35-36. L'auteur de l'Épître n'emploie pas une seule fois la formule γέγραπται qui est la formule ordinaire de Paul.

Chap.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
1^{5}	Ps. 2	εἶπεν	D'après les Septante.
1^{5}	2 Sam. 7^{14}	καὶ πάλιν	—
1^{6}	Deut. 32^{43}	λέγει	—
1^{7}	Ps. 103 $(104)^{4}$	Id.	—
1^{8-9}	Ps. 44 $(45)^{7-8}$	Id.	—
1^{10-12}	Ps. 101 $(102)^{26-28}$.	Id.	—
1^{13}	Ps. 109 $(110)^{1}$	εἴρηκε	—
2^{6-7}	Ps. 8^{5-7}	très spéciale	—
2^{12}	Ps. 21 $(22)^{23}$	λέγων	—
2^{13}	Is. 8^{17}	καὶ πάλιν	—
2^{13}	Is. 8^{18}	καὶ πάλιν	—
3^{7-11}	Ps. 94 $(95)^{7-11}$	λέγει τὸ Πνεῦμα	—
3^{15}	Ps. 94 $(95)^{8}$	ἐν τῷ λέγεσθαι	—
4^{3}	Ps. 94 $(95)^{11}$	καθὼς εἴρηκεν	—
4^{4}	Gen. 2^{2}	εἴρηκέν που	—
4^{5}	Ps. 94 $(95)^{11}$	καὶ πάλιν	—
4^{7}	Ps. 94 $(95)^{7-8}$	καθὼς προείρηται	—
5^{5}	Ps. 2^{7}	très spéciale	—
5^{6}	Ps. 109 $(110)^{4}$	καθὼς λέγει	—
6^{13-14}	Gen. 22^{16-17}	λέγων	—
8^{5}	Ex. 25^{40}	φησίν	—
8^{8-12}	Jer. 31^{31-34}	λέγει	—
9^{20}	Ex. 24^{6-8}	λέγων	—
10^{5-7}	Ps. 39 $(40)^{7-9}$	λέγει	—
10^{16-17}	Jer. 31^{33-34}	μετὰ τὸ εἰρηκ.	—
10^{30}	Deut. 32^{35}	spéciale	—
10^{30}	Deut. 32^{36}	καὶ πάλιν	—
12^{5-8}	Prov. 3^{11-12}	spéciale	—
12^{20}	Ex. 19^{13}	spéciale	—
12^{21}	Deut. 9^{19}	Μω. εἶπεν	—
12^{26}	Ag. 2^{6}	spéciale	—
13^{5}	Deut. 31^{6-8}	αὐτὸς εἴρηκεν	—
13^{6}	Ps. 117 $(118)^{6}$	très spéciale	—

3. Tandis que Paul cite presque toujours de mémoire et en combinant souvent plusieurs textes ensemble, l'auteur de l'Épître copie mot pour mot son manuscrit de la Bible et ses citations ont quelquefois une longueur considérable. Cf. 2^{6-8}; 3^{7-11}; 8^{8-12} etc.

4. Paul n'attribue directement à Dieu que les paroles mises par l'Écriture dans la bouche de Dieu. L'auteur de l'Épître appelle *paroles de Dieu* même des textes scripturaires où il est parlé de Dieu à la troisième personne. Cf. 1^{6-9}; 4^{4}; 10^{30}. Mais ils ont cela de commun qu'ils appliquent tous les deux à Jésus-Christ ce qui fut dit de Jéhovah.

III. LA LANGUE ET LE TON DE L'ÉCRIT.

La différence du style entre l'Épître aux Hébreux et les lettres de Paul est si tranchée qu'elle frappe les moins experts. Il y a longtemps qu'Origène en a fait la remarque (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 25) : Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ

ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῆσαι ἄν. Comme Origène s'y attendait, les hommes capables de porter un jugement en matière de style ont été à peu près unanimes à confirmer son verdict. Si l'on a cherché à ce fait diverses explications, on n'a pas nié le fait lui-même qui est indéniable. Il paraît superflu d'insister sur ce point.

Mais la langue et le ton de l'écrit diffèrent à peu près autant — quoique d'une manière diverse — des autres productions littéraires de l'âge apostolique. Les ressemblances avec les livres de saint Luc, l'épître de Clément, la lettre dite de Barnabé, sont accidentelles, incertaines et le plus souvent imaginaires. Nous avons dit ce que nous pensions de ses rapports avec Philon. J.-B. Carpzov (*Sacræ exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebræos ex Philone Alexandrino*, Helmstedt, 1701), qui s'est livré avec érudition et patience à ce travail de comparaison, ne réussit pas à convaincre le lecteur : les rapprochements sont trop vagues et trop lointains. Même pour la théorie du Logos, où l'on pourrait espérer un résultat plus tangible, l'étude critique ne mène qu'à une conclusion négative. Voir l'article *Logos* dans le *Dictionnaire de la Bible.* Les critiques les plus disposés à forcer les rapports doivent conclure au doute. Cf. Büchel, *Der Hebräerbrief und das A. T.* (dans *Theol. Studien und Kritiken,* 1906, p. 588).

IV. HYPOTHÈSES AU SUJET DE L'AUTEUR OU DU RÉDACTEUR.

1. *S. Luc ou S. Clément, auteurs ou traducteurs.* — L'hypothèse du traducteur, imaginée par Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist.* III, 38), est rapportée par Eusèbe (*Hist.* VI, 25) et S. Jérôme (*De viris ill.* 5), sans allusion à Clément. Origène pense (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 25) que Clément ou Luc sont non pas les traducteurs, mais les rédacteurs de l'Épître et cette nouvelle hypothèse est mentionnée par S. Philastre (*Hæres.* 89), qui adjoint Barnabé aux deux autres, et par S. Jérôme (*Epist. ad Dardan.* CXXIX, 3), qui nomme seulement Luc et Barnabé. Beaucoup d'exégètes et de critiques embrassent l'hypothèse d'Origène, en donnant leurs préférences soit à Luc (Hug, Zill, Döllinger, Huyghe, etc.), soit à Clément (Théodoret, Euthalius, Bisping, Kaulen, Cornely, etc.) et en invoquant pour l'un et pour l'autre certaines affinités de style qui nous paraissent très problématiques.

2. *S. Barnabé auteur.* — Au témoignage formel de Tertullien, *De pudic.* 20 (II, 1021 : Volo ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere. Exstat enim et Barnabæ *titulus ad Hebræos;* et utique receptior apud ecclesias *epistola Barnabæ* illo apocrypho *Pastore* mœchorum), nous pouvons adjoindre maintenant l'auteur inconnu des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108) : « Sed et sanctissimus Barnabas : *Per ipsum offerimus*, inquit, *Deo laudis hostiam abiorum confitentium nomini ejus* (Heb. 13[15]). » Le témoignage du *Claromontanus* est discuté; mais la stichométrie assignée à l'*Épître de Barnabé* convient à l'Épître aux Hébreux et ne convient pas à la lettre publiée sous le nom de Barnabé. On a vu plus haut les textes de S. Jérôme et de S. Philastre. Un certain nombre de critiques et d'historiens catholiques et protestants (entre autres Fouard, Salmon et Zahn) acceptent cette hypothèse qui semble répondre assez bien aux diverses données.

3. *Apollos auteur ou rédacteur.* — Que Luther ait ou non pensé le premier à Apollos, son autorité a certainement gagné des adeptes à cette hypothèse qui, grâce au plaidoyer de Bleek, fut quelque temps l'opinion régnante chez les critiques protestants. Quelques catholiques s'y sont ralliés : Belser (*Einleitung in das N. T.* : 1901, p. 600-601) entre autres.

4. *Aristion auteur.* — Cette hypothèse a été proposée par J. Chapman O. S. B., *Aristion author of the Epistle to the Hebrews*, dans la *Revue Bénédictine*, t. XXII (1905), p. 49-62. Elle est ainsi énoncée p. 51 : « I only ask that it be assumed here, for the sake of argument, that *the last twelve verses* [de Marc] *are a composition by a single author* whose name is not of the slightest importance in this article. I then claim to be able to show that *this author is apparently also the writer of the Epistle to the Hebrews.* » C'est donc une hypothèse greffée sur une autre hypothèse. Dom Chapman se fait fort de prouver qu'Aristion est bien l'auteur véritable de la finale de Marc, mais nous n'avons pas encore vu cette démonstration. En outre, il ne ressort pas pour nous de l'étude de son article que l'auteur de la finale de Marc et celui de l'Épître aux Hébreux soient un seul et même personnage. La base de comparaison est en effet trop étroite pour aboutir à une conclusion ferme.

5. *Prisque ou Priscille auteur, peut-être en collaboration avec son mari Aquila.* — Cette idée géniale a fait quelque bruit, grâce à la notoriété de M. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes* (dans *Zeitschrift für neutest. Wiss.* 1900, p. 26-41). M. Belser l'expose et la réfute (*Einleitung*, p. 611-615) plus longuement qu'il ne convenait. Il faut abandonner ces conjectures en l'air à leur destinée éphémère.

6. *Silas ou Silvanus auteur.* — La candidature de Silas a conquis des partisans, aux dépens de celle d'Apollos, depuis que Riehm a montré que le premier a autant de droits — d'ailleurs purement hypothétiques — à être regardé comme l'auteur de l'Épître.

7. Il ne faudrait pas croire que les auteurs nommés ci-dessus soient les seuls pour qui l'on revendique la paternité de l'Épître. M. Ramsay pense au diacre *Philippe* (dans *Expositor*, juin 1899) et il reste dans l'entourage de saint Paul assez de personnages pour exercer la sagacité des critiques, sans qu'il soit besoin avec Velch (*The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899) de recourir à saint Pierre. Mais la plupart des contemporains renoncent à découvrir le grand et mystérieux anonyme : ils se contentent de proposer un *Juif alexandrin* et l'on n'a rien à leur objecter si par alexandrin on entend un écrivain imbu de ce que l'on est convenu d'appeler la culture alexandrine.

Nous croyons devoir transcrire en terminant le jugement du docte P. Cornely, un des champions les plus fermes de l'authenticité, entendue en ce sens que l'Apôtre est l'*auctor* mais pas le *scriptor* de l'Épître (*Introd.* ², t. III, 1897, p. 529) : « Paulinam originem asserentes neque quæstionem hanc cum illa de canonicitate conjungimus, ut priore negata alteram negandam esse censeamus, neque sententiæ illorum adversamur qui cum Paulo *auctore* alium ex viris apostolicis *scriptorem* epistolæ agnoscunt. Namque *canonicitatem* epistolæ non labefactari, etiamsi quis incertum esse ejus auctorem diceret, manifestum est consideranti non paucos esse libros canonicos, quorum auctores humani ignorantur... Erravit ergo Cajetanus, qui « nisi Pauli esset epistola, non perspicuam esse ejus canonicitatem » asseruit; ac profecto ad apostolicam ejus originem non attendentes ejus canonicitatem tueri possumus. »

CHAPITRE II

LE CHRIST MÉDIATEUR

I. LA PERSONNE DU CHRIST.

Autres médiateurs. — Le judaïsme, indépendamment de son sacerdoce, eut trois sortes de médiateurs : les prophètes, les anges, Moïse. Les prophètes étaient des messagers extraordinaires, délégués aux moments de grande crise religieuse, pour conjurer les apostasies et maintenir vivantes les espérances messianiques[1]. Tout l'Ancien Testament nous montre le rôle actif des anges comme envoyés de Dieu, mais c'est surtout dans l'alliance du Sinaï que leur action s'exerce[2]. Quant à Moïse, dont le nom seul évoque l'idée du médiateur par excellence[3], il arrive au bout de la série, après les prophètes et les anges, comme dernier terme d'une gradation ascendante. Combien ces médiateurs se rapetissent devant Jésus! Le rapprochement ne sert qu'à mieux faire ressortir, par voie de contraste, son incomparable grandeur. Les *prophètes* parlaient au nom de Dieu ou pour mieux dire Dieu parlait en eux et par eux; mais c'était *autrefois*, dans le lointain des âges, aux *patriarches* morts depuis longtemps, dans l'enfance de l'humanité; et leur révélation était *fragmentaire*, morcelée dans le temps et l'espace. *Maintenant*, au contraire, à la fin des âges, après toutes les préparations providentielles,

---

1. Sur le rôle des prophètes, cf. Is. 42^{6}; 49^{8}; 54^{10}; 61^{8}; Jer. 31^{31}; 50^{5}; Ezech. 37^{26}; Ps. 2^{18} etc.
2. Heb. 2^{2} : la Loi est ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. — Gal. 3^{19} et Act. 7^{53} expriment la même pensée, qu'on trouve aussi dans Josèphe, *Antiq.* xv, v, 3. — Deut. 33^{2} et Ps. 67 $(68)^{17}$ signalent la présence des anges au Sinaï mais sans mentionner leur ministère actif.
3. Gal. $3^{19.20}$: μεσίτης (avec ou sans article) désigne certainement Moïse

Dieu nous a parlé à *nous*, héritiers des patriarches, par le *Fils* et en lui. Il est évident qu'une révélation faite peu à peu par bribes et fragments (πολυμερῶς) et de diverses manières, par figures, par symboles et par allégories (πολυτρόπως), n'est ni parfaite ni définitive et ne peut entrer en parallèle avec la révélation de Celui en qui sont déposés tous les trésors de science et de sagesse[1].

Les anges sont les exécuteurs des volontés divines; ce ne sont après tout que des ministres de Dieu préposés au service des élus et qu'on peut comparer aux agents atmosphériques. Non seulement la fonction des anges est de servir (λειτουργικὰ πνεύματα), mais leur service est subordonné au bien des élus : aussi la foudre et la tempête portent-elles les mêmes noms et remplissent-elles, proportions gardées, les mêmes offices :

> Dieu fait des vents ses messagers (ἀγγέλους)
> Et des feux embrasés ses ministres (λειτουργούς).

Le Christ, lui, est le Fils, engendré dans l'éternel aujourd'hui; son trône subsiste à jamais; les cieux sont l'œuvre de ses mains; il les change à son gré, incapable lui-même de changement et de déclin. Sa suprématie sur les anges apparaît déjà dans son nom : il est Fils de Dieu d'une manière incommunicable; il est Dieu et ce que l'Ancien Testament dit de Jéhovah lui convient à lui-même, ou plutôt est dit de lui-même. En conséquence, il est créateur, il est éternel, il est roi universel; et les anges, comme tout le reste, lui doivent hommage.

Pour Moïse, il fut l'intendant fidèle de la maison de Dieu; mais il n'y était qu'à titre de serviteur et la maison n'était pas

---

1. I[1]

Prophètes,	Jésus-Christ
Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως	
πάλαι ὁ Θεὸς	ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων
λαλήσας	ἐλάλησεν
τοῖς πατράσιν	ἡμῖν
ἐν τοῖς προφήταις	ἐν Υἱῷ.

Autrefois est opposé à *aujourd'hui*, *les patriarches* à *nous*, les *prophètes* au *Fils* et la différence des deux Testaments ressort de cette opposition même. Seule, la première incise demeure sans pendant.

à lui. Le Christ, en qualité de Fils, gouverne sa propre maison, c'est-à-dire l'Église : car c'est lui qui l'a fondée.

Le Fils de Dieu. — La dignité suréminente du Christ dérive tout entière de sa filiation divine. Il est sans comparaison au-dessus des prophètes parce qu'il est Fils ; il éclipse les anges parce qu'il est Fils ; il l'emporte sur Moïse parce qu'il est Fils ; il est médiateur unique de la création aussi bien que de la rédemption parce qu'il est Fils ; il est héritier de toutes choses parce qu'il est Fils ; il est prêtre éternel parce qu'il est Fils. Bien qu'on lui reconnaisse des frères qui prennent quelquefois le titre de fils, quand il est question du Fils tout court, du Fils par excellence, du Fils de Dieu, il n'y a pas d'équivoque possible et tout le monde pense au Fils par nature, au Fils Monogène, né du Père avant tous les siècles[1].

La personnalité du Fils demeure immuable dans sa préhistoire divine au sein du Père, dans son apparition historique comme médiateur, sauveur et prêtre, dans sa vie glorifiée au delà de l'histoire. Les divers attributs qui lui conviennent sous ce triple mode d'existence sont souvent réunis dans la même phrase et énumérés sans changement de sujet. Ce phénomène, qu'on peut constater dans le Prologue de saint Jean et dans les passages christologiques de l'Épître aux Colossiens et de l'Épître aux Philippiens, est surtout frappant dans la nôtre. En voici deux exemples tirés du début :

Dieu nous a parlé par le Fils,	(existence historique)
Qu'il a établi héritier de toutes choses,	(existence glorifiée)
Par lequel aussi il a fait les siècles.	(préexistence divine)

Ou, en observant l'ordre chronologique :

Rayonnement de sa gloire,
empreinte de sa substance,
soutenant tout de sa puissante parole,

1. Il est *le* Fils de Dieu 4^{14}, 6^{6}, 7^{3}, 10^{29} ; Dieu lui dit *mon* Fils 1^{5}, 5^{5} il est *le* Fils, 1^{8} ; il est Fils (sans article) 1^{2} (ἐν υἱῷ opposé aux prophètes), 1^{5} (εἰς υἱόν opposé aux anges), 3^{6} (ὡς υἱός opposé à Moïse), 5^{8} et 7^{28} (καίπερ ὢν υἱός et υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον comme pontife, antitype de Melchisédec, avec opposition tacite au grand prêtre Aaron). L'absence de l'article s'explique par le fait que le titre de Fils est devenu une sorte de nom propre. — Du reste les chrétiens eux aussi sont *fils* 12^{5-8} et 2^{10-14}, parce que *le* Fils les adopte pour frères, 2^{11-13}.

Après avoir accompli l'expiation des péchés,
Il s'est assis à la droite de la Majesté.

Préexistence éternelle, existence historique, survivance glorifiée : tel est le cadre naturel où nous pouvons classer les principales idées christologiques de l'Épître.

A leur tour, les idées relatives à la préexistence éternelle se rangent sous trois chefs : titres du Christ préexistant, son rôle dans la création, sa nature divine.

Jésus-Christ, dès l'éternité, est le Fils de Dieu ; il est le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de sa substance. Nous avons déjà parlé du premier nom.

Rayonnement de la gloire du Père. — L'expression *rayonnement de la gloire du Père* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ) est empruntée au livre de la Sagesse, où le parallélisme précise le sens et du rayonnement et de la gloire. La Sagesse incréée « est un souffle de la puissance de Dieu, et un effluve de la gloire pure du Tout-Puissant... car elle est un rayonnement de la lumière éternelle, un miroir fidèle de l'activité de Dieu et une image de sa bonté[1] ». Le rayonnement est expliqué par l'effluve et la gloire par la lumière. La gloire en effet dans la Bible n'est pas l'opinion, ni la réputation, ni l'honneur ; c'est l'éclat, la splendeur et, par extension, la beauté et la majesté. La gloire du Père est l'éclat et la majesté de Celui qui habite une lumière inaccessible, en qui est la lumière, qui est lui-même la lumière incapable d'éclipse et d'obscurcissement, dont la splendeur qui enveloppait parfois le sanctuaire — la *schekinah* de la théologie judaïque — était le symbole. Le Fils n'est pas son reflet — car en quoi le Père serait-il réfléchi ? — mais son resplendissement et, pour serrer de plus près le mot grec ἀπαύγασμα, le résultat de ce rayonnement. Le Père est donc conçu comme un soleil ardent qui darde ses rayons ; mais tandis que dans les corps brillants

---

1. Sap. 7^{26} : ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου. En vertu de sa terminaison passive, ἀπαύγασμα désigne non l'action de rayonner, mais l'image ou la lumière émise par rayonnement. C'est ce qu'ont bien compris les commentateurs grecs. Ce sens est imposé par le texte de la Sagesse où ἀπαύγασμα répond dans les autres membres de la phrase à ἀτμίς (souffle), ἀπόῤῥοια (effluve), ἔσοπτρον (miroir), εἰκών (image).

à nous connus il y a toujours un noyau obscur, aliment ou résidu de la lumière, en Dieu où tout est lumière le rayonnement est absolu et il se répercute en une image égale à lui. Chrysostome a donc raison de voir dans le rayonnement de la gloire du Père l'équivalent de l'article du symbole *Lumen de Lumine* et les autres commentateurs grecs, à la suite d'Origène[1], ont le droit d'inférer que ce rayonnement étant inséparable du foyer lumineux dont il émane est éternel comme lui. Cependant la nature divine du Fils ne résulte pas du rayonnement même mais bien de ce fait qu'une émanation de Dieu ne peut être que substantielle et infinie.

Empreinte de sa substance. — Le Fils est encore l'empreinte de la substance du Père : χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Il est à peine utile de remarquer que ὑπόστασις désigne la substance et non la personne. Cette dernière acception, étrangère au langage biblique, ne conviendrait pas ici; car comment le Père reproduirait-il dans le Fils précisément ce qui les distingue? Il ne faut pas traduire non plus χαρακτήρ par sceau ou cachet. Le grec ne comporte pas cette signification et la métaphore cadrerait mal avec l'idée. C'est plutôt le Père qui serait le cachet faisant de lui-même une empreinte adéquate, avec toute l'énergie de sa substance. Le χαρακτήρ est le trait caractéristique d'une personne ou d'une chose, son exacte reproduction; il se dit en particulier du portrait tracé sur une médaille, de l'empreinte gravée sur un coin; Philon lui donne pour synonymes image (εἰκών), copie (μίμημα), effigie (ἀπεικόνισμα)[2]. « La nature raisonnable est l'image du divin et de l'invisible, étant marquée du sceau de Dieu dont le Logos éternel est l'empreinte[3]. » Ainsi le Verbe, d'après Philon, n'est pas le sceau (σφραγίς) de Dieu mais l'empreinte (χαρακτήρ) gravée sur ce sceau. L'empreinte n'est pas une simple copie; elle est l'exacte reproduction du

1. Orig., *In Jerem. homil.* IX, 4. S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.* VIII (XLV, 773) dit très poétiquement la même chose. Origène insiste ailleurs (*In Joan.* XXXII, 18) sur cette idée que le Fils est le rayonnement de *toute* la gloire du Père, d'où l'on peut déduire la consubstantialité des personnes.

2. *Quod deter. pot. insid.*, 23 (Mangey, t. I, p. 207).

3. *De plant. Noe*, 5 (Mangey, t. I, p. 332).

modèle avec une idée de causalité que le mot de copie n'éveille pas dans l'esprit. Il y a donc corrélation parfaite entre le rayonnement et l'empreinte : l'un et l'autre nous offrent l'image du Père et l'un et l'autre dérivent du Père. Mais nous dépasserions la portée du texte en lui appliquant la conception philonienne du Verbe effigie de Dieu qui nous marque à son image et nous rend participants à la nature divine.

Fils, rayonnement, empreinte, ce sont des termes presque synonymes par lesquels on essaye de rendre en langage humain l'activité intime de Dieu. Le Verbe est toujours désigné par des noms qui expriment sa procession éternelle et conséquemment son aptitude à nous révéler le Père que personne n'a jamais vu et que personne ne peut voir, si ce n'est dans le Fils son Image. Mais ce serait une grave erreur de penser qu'en dehors de sa fonction de médiateur et de révélateur le Verbe n'est pas autre chose. Le Fils serait Fils alors même qu'il n'aurait pas à nous parler du Père; la gloire de Dieu rayonnerait alors même qu'il n'y aurait pas de regard étranger pour contempler ce rayonnement, et il n'en serait pas autrement de l'empreinte que le Père fait de sa substance. Ces titres sont relatifs, mais d'une relation intrinsèque, nécessaire, indépendante de l'existence des créatures. Au contraire ceux de créateur et de conservateur qui nous restent à examiner sont évidemment conditionnés par l'existence des êtres finis.

Créateur et conservateur. — Le Fils est créateur du monde : « Par lui Dieu a fait les siècles [1] » et l'on ne peut douter que les *siècles* ne soient l'ensemble des choses limitées par l'espace et le temps. Rien ne montre que le sens gnostique d'émanations divines, *d'éons*, fût déjà en usage à cette époque. L'auteur, du reste, pour couper court à toute équivoque, prend soin de définir les siècles : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent* [2]. Les siècles répondent aux mondes de la théologie judaïque. Dans le Tal-

---

1. 1^2 : δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Que le διά n'indique pas en soi un instrument cela ressort de 2^{10} (δι' οὗ τὰ πάντα) où cette particule désigne la causalité créatrice du Père.

2. 11^3. Ce sens est commun dans la Sagesse (13^9; 14^6; 18^4), dans Philon, Josèphe, Clément Romain, etc.

mud, Dieu est appelé créateur des siècles (*bōrēh ʿōlamîm*); dans l'Écriture, roi des siècles ou Dieu des siècles[1]. Ici comme là, les siècles signifient les mondes. Le Fils est aussi conservateur de l'univers : « Il soutient tout de sa puissante parole[2]. » Si la fonction de créateur paraît subordonnée (δι' οὗ), parce qu'elle se fait selon l'ordre des processions divines, celle de conservateur est présentée comme indépendante et absolue : singularité apparente, car la conservation des choses n'est que le prolongement virtuel de l'acte créateur. Peut-être l'écrivain sacré veut-il nous faire entendre que la médiation du Fils n'implique pas une dépendance et que son activité créatrice n'est pas celle d'un ministre ou d'un instrument.

Quelques Pères ont vu la divinité et l'activité créatrice du Fils dans un texte qu'on peut traduire de deux manières : « Celui qui a disposé toutes choses est Dieu »: ou bien : « c'est Dieu qui a disposé toutes choses ». La seconde traduction nous semble préférable. L'auteur vient d'affirmer que le Christ « apôtre et pontife de notre confession » a été « fidèle à celui qui l'a fait [apôtre et pontife], comme Moïse dans toute sa maison », c'est-à-dire dans la maison de Dieu. Mais il y a deux différences : l'une, c'est que Moïse a été fidèle en qualité de serviteur et le Christ en qualité de Fils; l'autre, c'est que Moïse est une partie de la maison de Dieu dont le Christ est l'ordonnateur ou le fondateur. Or il est évident que l'ordonnateur d'une maison vaut mieux que cette maison elle-même ou qu'une partie quelconque de cette maison : d'où résulte la supériorité du Christ sur Moïse. Ici se place le passage en litige : *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo : qui autem omnia creavit, Deus est,* que nous croyons devoir traduire ainsi : « Car toute maison est disposée par quelqu'un; mais c'est Dieu qui a disposé toutes choses[3]. » Ces mots, ne pouvant pas rendre raison du verset précédent qui est l'évidence même, se rappor-

1. I Tim. 1^{17}; Tob. $13^{6 \cdot 10}$; Eccli. 36^{22}.
2. 1^{3} : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Paul (Col. 1^{17} : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) exprime à peu près la même idée avec encore plus de concision.
3. 3^{4} : Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας Θεός. Le mot Θεός n'est pas le prédicat mais le sujet de la proposition.

tent donc à l'avant-dernier où il est dit que le Christ a été fidèle à celui qui l'a fait (messager et pontife), comme Moïse dans toute la maison de Dieu. Le Christ, en qualité de pontife, est bien le fondateur et l'ordonnateur de cet édifice, car son sacrifice se répercute dans le passé; mais c'est Dieu qui, en fin de compte, dispose toutes choses et place dans sa maison Moïse à titre de serviteur et le Christ à titre de Fils.

Quoi qu'il en soit de ce texte, le Fils reçoit ailleurs le nom de Dieu, même avec l'article défini : « Votre trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles [1]. » L'auteur lui applique sans hésitation les textes de l'Ancien Testament dont le sujet est Jéhovah et qui expriment des attributs spécifiquement divins : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre; et les cieux sont l'œuvre de vos mains; ils périront, mais vous, vous subsistez à jamais [2]. » Que les anges soient tenus de l'adorer [3], c'est la conséquence prévue et nécessaire de sa dignité transcendante. On ne voit pas ce que le prologue de saint Jean et les Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens ajoutent à cette affirmation expresse de la divinité du Christ.

Homme parfait. — Pour être Dieu, Jésus-Christ n'en est pas moins homme. Encore au sein du Père, le Fils demande qu'un corps lui soit préparé [4]. Il veut participer à la chair et au sang comme les fils adoptifs [5] et leur devenir semblable en toutes choses hormis le péché [6]. Ainsi l'exige son rôle de prêtre [7]. Il se soumettra donc à l'épreuve et en sortira vainqueur [8]. Il possédera au suprême degré toutes les vertus : la confiance en Dieu [9], la fidélité [10], la miséricorde [11], surtout l'obéissance qu'il apprendra à l'école de la douleur [12]. A part les Évangiles, aucun écrit inspiré ne prodigue davantage les allusions à la vie mortelle de Jésus : descendance de la tribu de Juda [13], progrès en grâce et en sagesse [14], signes et prodiges attestant sa mission divine [15], tribulations et persécutions, agonie et prière au jardin des Oliviers [16], mort volontaire [17], crucifiement hors des portes de la ville [18]. Peut-être le nom de Jésus est-il choisi

---

1. Heb. 1^{8-9}. — 2. 1^{10-12}. — 3. 1^{6}. — 4. $10^{5\cdot9}$. — 5. 2^{14}. — 6. 4^{15}; $5^{7\cdot8}$; 7^{26}. — 7. 2^{17}. — 8. 2^{18}; 4^{15}. — 9. 2^{13}. — 10. 2^{17}; 3^{2}. — 11. 4^{15}. — 12. $7^{7\cdot8}$. — 13. 7^{14}. — 14. 2^{10}; 5^{9}; 7^{28}. — 15. 2^{4}. — 16. 5^{7}. — 47. 12^{2}. — 18. 13^{12}.

de préférence à celui de Christ[1] pour mieux inculquer la vérité de la nature humaine. Mais nulle part aussi la communication des idiomes n'est plus parfaite ; et le *Participavit carni et sanguini*, rapproché de *Corpus aptasti mihi*[2], ne vaut-il pas, comme formule théologique de l'incarnation, le *Verbum caro factum est* de saint Jean ou le *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* de l'Épître aux Colossiens ?

Vie glorifiée. — La vie glorifiée du Christ est représentée comme le fruit de son abnégation et de sa mort. L'ignominie de la croix prélude au règne triomphal. Héritier du monde par droit de naissance, le Fils le devient à un titre nouveau par droit de conquête et il acquiert en même temps le droit de s'associer des cohéritiers. Nous reconnaissons là des idées familières à Paul; mais, à l'encontre de ce dernier, l'Épître ne mentionne qu'une seule fois, en passant[3], la résurrection, tandis qu'elle décrit avec complaisance Jésus, pontife de l'humanité, entrant au sanctuaire céleste à jamais ouvert et s'asseyant à la droite du Père en qualité d'avocat et d'intercesseur[4] : — « Ayant accompli la purification des péchés il s'est assis à la droite de la majesté au plus haut » des cieux. — « Nous avons un pontife qui s'est assis à la droite du trône de la majesté dans les cieux, ministre du sanctuaire et du tabernacle véritable. » — « Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis à jamais à la droite de Dieu. » — « Au lieu de la joie qu'on lui offrait il a souffert la croix, comptant pour rien l'ignominie; et il s'est assis à la droite du trône de Dieu[5]. » Dans les autres écrits du Nouveau Testament, Jésus prend place à la droite du Père comme triomphateur, comme roi, comme juge; dans l'Épître aux Hébreux c'est surtout en qualité de prêtre et il y continue son office de médiateur.

---

1. Le mot Jésus *seul* revient 10 fois, le Christ 9 fois, Jésus-Christ 3 fois; le Christ Jésus jamais. Au contraire, dans saint Paul, Jésus *seul* est rare et le Christ Jésus très fréquent.

2. 2^{14} et 10^{5}. — 3. 13^{20}. — 4. 4^{16}; 6^{20}; 7^{26}; $9^{11.12.24}$. — 5. 1^{3}; 8^{1}; 10^{12}; 12^{2}.

II. LE SACERDOCE DU CHRIST.

Jésus-Christ Pontife. — La comparaison avec les autres médiateurs — prophètes, anges, Moïse — préparait l'esprit au Médiateur suprême, au « grand pontife qui a pénétré dans les cieux ». Le pontife une fois nommé, tout converge vers lui. L'auteur de l'Épître ne se propose-t-il pas de montrer que le christianisme est la religion parfaite, idéale, définitive; et le niveau d'une religion n'est-il pas marqué par son sacerdoce?

Jésus-Christ est prêtre et pontife : prêtre selon l'ordre de Melchisédec en qualité de médiateur sacré; pontife, comme antitype d'Aaron qu'il supplante [1]. Mais il n'y a point d'autre distinction entre ces deux titres et le nom de pontife n'implique pas ici l'idée d'une hiérarchie dont le Christ serait le faîte : « Tout pontife, pris parmi les hommes, est constitué représentant des hommes dans les choses afférentes au culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. Il est capable de compatir à ceux qui ignorent et s'égarent pour avoir été lui-même entouré d'infirmité. C'est pourquoi il doit offrir les sacrifices du péché pour lui-même ainsi que pour le peuple. Et personne ne s'arroge cet honneur à moins d'y être appelé de Dieu comme le fut Aaron [2]. » Ce n'est point là — on l'oublie trop souvent — une définition du prêtre, ni même du pontife, mais seulement du pontife hébreu. Tous les traits ne conviennent pas à Jésus-Christ ou ne lui conviennent que par analogie, comme le type figure en gros l'antitype avec des imperfections que celui-ci repousse. Telle qu'elle est, la description peut cependant servir de cadre à une étude sur le sacerdoce du Christ, car elle exprime bien les caractères

1. Jésus-Christ est appelé prêtre (ἱερεύς) selon l'ordre de Melchisédec dans les citations de Ps. 109 [110]^{4} et les allusions à ce texte (5^{6}; $7^{15 \cdot 17 \cdot 21}$); il est ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ (10^{21}). — Partout ailleurs il est ἀρχιερεύς avec divers qualificatifs 2^{27} (ἐλεήμων καὶ πιστός), 3^{1} (τῆς ὁμολογίας ἡμῶν), 4^{14} (μέγας), 4^{15} (δυνάμενος συμπαθῆσαι), 5^{10}, 6^{20} (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ), 7^{26} (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κτλ.), 9^{11} (τῶν γενομένων ἀγαθῶν).

2. 5^{1-4}. Les mots « pris parmi les hommes » ne sont pas restrictifs; ils conviennent à tous les pontifes. Il faut donc entendre : Tout pontife, *étant* pris parmi les hommes, etc.

essentiels du prêtre : son rôle de médiateur, la communauté de vie qu'il suppose, la vocation divine qui en est la condition, le sacrifice qui en est le but et la fonction primordiale.

Médiation du prêtre. — Le prêtre est avant tout médiateur. « Il est établi pour les hommes dans les choses qui regardent le culte de Dieu. » Si l'homme ne devait à Dieu qu'un culte individuel, il chargerait l'autel de ses propres offrandes, y verserait ses libations et le sang des victimes, sans avoir besoin d'intermédiaire. Mais partout et toujours, dans toute agglomération qui ne faisait pas profession publique d'athéisme, les hommes comprirent qu'ils devaient à Dieu un culte social. Naturellement, le plus digne en était chargé : dans la famille, le père; dans la tribu, le patriarche; dans la nation, le roi. Cependant, dès que la société s'élargit au delà du clan patriarcal, par un instinct qui honore la nature humaine, on confia d'ordinaire les augustes fonctions du sacerdoce à une caste spéciale, dégagée des soucis et des intérêts profanes, gardienne sévère des traditions et des rites, censée plus agréable à la divinité et par là même plus apte à son rôle.

Mais, nous l'avons dit, l'auteur de l'Épître ne parle pas du prêtre en général. Il ne se demande pas ce qu'aurait été le prêtre dans l'état de nature, ni ce qu'il serait si l'humanité n'était pas déchue. Son regard ne sort pas du monde des réalités actuelles et ne dépasse pas l'horizon biblique. Il prend le genre humain tel qu'il est, accablé par la conscience du péché et impuissant à se frayer par lui-même un chemin vers le ciel. Abstraction faite de la barrière que le péché dresse entre Dieu et nous, on ne comprendrait qu'imparfaitement le rôle qu'il assigne au pontife, rôle qui consiste principalement « à offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés ». Le prêtre reste bien le représentant des hommes auprès de Dieu, mais en fait il représente maintenant une humanité pécheresse; il est chargé des choses qui regardent le culte de Dieu, mais comme les relations normales entre Dieu et l'homme sont troublées, sa fin première est de les rétablir. Jésus-Christ vient donc sur la terre pour effacer les péchés; il s'incarne parce que Dieu n'agrée pas les sacrifices pour le péché du rite aaronique et son but est atteint dès qu'il a accompli la purification des péchés.

Communauté de nature. — Pour être le mandataire, l'ambassadeur, le chef religieux de l'humanité, le pontife doit appartenir à la famille humaine. C'est en vertu de la solidarité qui nous unit à notre commun père que le péché d'Adam est notre péché; c'est par le même lien de solidarité que la justice du Christ sera notre justice. Saint Paul nous a déjà familiarisés avec cette idée. « Le sanctificateur et les sanctifiés sont tous [fils] d'un même [père]... Puis donc que les enfants participaient à la chair et au sang il y a participé lui aussi... Car il ne vient pas au secours des anges; c'est à la lignée d'Abraham qu'il porte secours. Par suite, il devait se rendre semblable en tout à ses frères. » La complexité de ce passage tient surtout à deux causes : d'abord l'auteur veut expliquer en même temps la nécessité et les convenances de l'incarnation et des autres abaissements du Christ; ensuite au lieu d'aborder la question de front, comme un dogme à établir, il l'attaque de flanc, comme une objection à résoudre. En élevant Jésus-Christ à une incomparable hauteur au-dessus de toute créature, il n'a pu dissimuler la phase transitoire d'humiliation qui l'abaisse au-dessous des anges. Il répond que le Christ devait partager notre nature pour être prêtre et nos épreuves pour être prêtre accompli. Non pas qu'il y ait dans le Très-Haut de nécessité véritable; il n'y a que des raisons de convenance et des nécessités hypothétiques; mais du moment que, dans les desseins de Dieu, le Fils doit sauver les hommes par un acte sacerdotal il faut qu'il puisse les appeler ses frères. Autrement il serait leur chef, comme il est le chef des anges; il ne serait pas leur pontife. A ce point de vue « le sanctificateur et les sanctifiés » doivent avoir la même origine. Pour sauver en qualité de prêtre la race d'Abraham, il faut qu'il lui appartienne. Voilà ce qui rend l'incarnation nécessaire; mais d'une nécessité conditionnelle, subordonnée au plan rédempteur de Dieu.

L'Épître ne sépare pas l'idée du prêtre de celle du prêtre accompli. Le pontife idéal d'une humanité coupable, après avoir revêtu la nature humaine, doit être associé aux souffrances et à la mort qui sont maintenant le partage commun des hommes. « Il convenait à celui pour qui tout existe et par qui tout existe et qui conduit plusieurs fils à la gloire de

consommer par les souffrances l'auteur de leur salut. » En subissant librement la mort, Jésus-Christ ne se propose pas seulement d'ôter tout pouvoir au maître actuel de la mort, à Satan, il veut encore nous délivrer de cette crainte servile de la mort qui nous tenait subjugués. En prenant nos misères et nos infirmités, il se met en état de mieux connaître nos besoins et nos faiblesses, de mieux comprendre nos tentations et nos défaillances, d'y compatir enfin dans ce tempérament achevé qui sait éviter à la fois l'excès d'indulgence et l'excès de rigueur (μετριοπαθεῖν). Cependant la ressemblance a une limite. « Nous avons un pontife capable de compatir à nos faiblesses, éprouvé qu'il a été en toutes choses pour nous ressembler [en tout], hormis le péché. » La raison en est claire. Plus le prêtre a le devoir de s'approcher de Dieu pour y attirer ses frères plus il a besoin d'être saint; plus il a pour mission d'expier les péchés plus il convient qu'il en soit lui-même exempt. S'il était astreint à sacrifier pour ses propres péchés avant de songer aux péchés du peuple, il aurait besoin d'un autre prêtre pour suppléer à son insuffisance. « Il convenait donc que nous eussions un tel pontife, saint, sans malice, sans souillure, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux. »

Vocation au sacerdoce. — Dans la religion naturelle, le prêtre est désigné soit par sa dignité soit par le choix de ceux qu'il représente : Dieu l'agrée mais ne le nomme pas. Dans la religion surnaturelle il en est autrement. Dieu, lorsqu'il révèle le culte dont il veut être honoré, en confie le dépôt à qui il lui plaît. Quiconque oserait sans vocation divine s'ingérer dans les fonctions sacrées du sacerdoce serait un intrus et un usurpateur. Aaron ayant été régulièrement investi du pontificat, avec sa descendance, il faut pour les supplanter un appel exprès du Très-Haut. C'est le cas pour Jésus-Christ : « Il ne s'est pas glorifié lui-même pour devenir pontife; mais celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui », l'a appelé au sacerdoce suprême. Bien que le Fils soit Fils dès l'éternité, ces paroles ne lui sont adressées, selon le Psalmiste, qu'au moment où il prend la nature humaine. En se faisant homme, il est *ipso facto* consacré prêtre, c'est-à-dire

médiateur attitré du genre humain auprès de Dieu. Son Père va lui confirmer par serment cette dignité : « Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira point : Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec. » La prérogative exclusive d'Aaron est ainsi révoquée. Mais ce transfert du sacerdoce n se borne pas à une simple substitution de personnes; il équivaut au changement du sacerdoce lui-même qui, de l'ordre d'Aaron, passe à l'ordre de Melchisédec.

Ordre de Melchisédec. — Ce mystérieux personnage, qui paraît et disparaît dans la Bible comme un météore, n'intéresse l'auteur de l'Épître que comme type du Christ. Trois circonstances le frappent : l'étymologie des noms, la conduite d'Abraham à l'égard du prêtre-roi de Salem et le silence de l'Écriture relativement à son origine.

Melchisédec signifie « roi de justice » et roi de Salem veut dire « roi de paix »; or le règne du Messie doit être le règne de la paix et de la justice. Melchisédec est prêtre-roi; le Christ aussi est prêtre-roi et notre Épître, à une exception près, associe toujours sa royauté à son sacerdoce. Le sacerdoce idéal, au terme de son évolution, se trouve ainsi ramené à sa conception primitive. La rencontre du patriarche avec le roi de Salem fournit deux autres détails typiques dont la signification est à peu près la même : Melchisédec bénit Abraham et Abraham lui paye la dîme. C'est un principe reçu que la bénédiction descend du père à l'enfant, du roi au sujet, du prêtre au laïque, en un mot du supérieur à l'inférieur. Il n'est pas moins évident que le payement de la dîme est un acte de sujétion envers une autorité majeure, royauté, sacerdoce ou divinité. Or Melchisédec bénit celui en qui toutes les nations de la terre doivent être bénies et reçoit de lui, en guise de dîme, le meilleur du butin. Par ce double acte, toute la postérité d'Abraham renfermée dans ses flancs, sans excepter les prêtres fils de Lévi, reconnaît virtuellement la supériorité de Melchisédec et, à plus forte raison, de celui dont Melchisédec n'est que la figure. Le silence de l'Écriture est encore plus fécond en applications typiques. A s'en tenir au récit sacré, Melchisédec est « sans père, sans mère, sans généalogie », ses jours n'ont « ni fin, ni commencement », puisque l'hagio-

graphe ne nomme aucun de ses ancêtres et ne mentionne pas davantage l'époque de sa naissance et de sa mort. La généalogie, essentielle pour les prêtres lévitiques, est indifférente pour lui. Possédant le sacerdoce à titre personnel et non par héritage, ni la qualité de ses aïeux ni la patrie de sa mère ne sauraient être un empêchement. Le pontife selon l'ordre de Melchisédec aura le même privilège et sa descendance du sang de Juda ne mettra point obstacle à son sacerdoce. Mais il faut auparavant que la prérogative d'Aaron soit abolie. C'est l'objet du serment de Dieu.

Petau et Bellarmin ont recueilli les textes des Pères qui voient dans le pain et le vin offerts par Melchisédec un type de l'eucharistie. L'auteur de l'Épître ne pouvait guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement. Il est probable qu'il fait allusion à l'eucharistie quand il dit : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle »; mais, tout occupé qu'il est à démontrer que le Christ consomme à jamais les élus par un seul sacrifice, que l'offrande pour le péché devient inutile dès que le péché est surabondamment expié, que l'insuffisance des anciens sacrifices ressort justement de leur répétition, il ne pouvait mettre en relief l'oblation qui se répète et la victime qui s'immole périodiquement sur l'autel, sans s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire.

Le silence relatif au sacrifice de Melchisédec a pourtant donné lieu a de graves méprises. On a prétendu que le Christ était, à la fois ou successivement, prêtre selon l'ordre d'Aaron et selon l'ordre de Melchisédec : selon l'ordre d'Aaron par son sacrifice, selon l'ordre de Melchisédec par sa dignité; ou selon l'ordre d'Aaron sur la terre, selon l'ordre de Melchisédec au ciel. On n'a pas réfléchi que, d'après l'enseignement formel de l'Épître, ces deux ordres sont incompatibles, Jésus-Christ ne peut pas être prêtre selon l'ordre d'Aaron s'il succède à l'ordre d'Aaron et s'il n'est prêtre qu'en vertu de l'abolition du sacerdoce aaronique. « S'il était sur la terre — c'est-à-dire si son sacerdoce appartenait à la sphère typique et figurative

où se meut l'ordre d'Aaron — il ne serait même pas prêtre, d'autres étant chargés d'offrir les dons conformément à la Loi[1]. » Jésus-Christ n'est donc prêtre que selon l'ordre de Melchisédec et il le reste à jamais. Il ne faut pas confondre la dignité sacerdotale avec l'exercice du sacerdoce. Le prêtre ne devient pas prêtre au moment où il offre le sacrifice, car il n'a le droit de l'offrir que parce qu'il est prêtre. La consécration sacerdotale de Jésus-Christ coïncide avec l'incarnation. C'est en entrant dans le monde qu'il dit à son Père par la bouche du Psalmiste : « Vous n'avez pas voulu des sacrifices et des oblations, mais vous m'avez préparé un corps. Les holocaustes et les sacrifices pour le péché ne vous ont pas agréé; alors j'ai dit : Me voici; je viens... pour faire, ô Dieu, votre volonté[2]. » La volonté de Dieu est qu'il meure et il mourra à l'heure marquée : ce sera son sacrifice. Mais il est prêtre dès le premier instant de sa vie mortelle et c'est la divinité, comme s'expriment les Pères, qui consacre son humanité.

Sacerdoce éternel. — L'éternité de son sacerdoce se résout par le même principe. Si le prêtre n'était prêtre qu'autant qu'il offre le sacrifice ou qu'il a la possibilité de l'offrir, le sacerdoce du Christ n'aurait qu'une éternité relative et devrait cesser au plus tard le jour où cessera le sacrifice non sanglant qu'il offre, jusqu'à la consommation des siècles, par le ministère de ses représentants. Mais il n'en est point ainsi. Son sacerdoce est éternel parce qu'il le possède « non pas selon la loi d'une institution charnelle mais selon la puissance d'une indissoluble vie[3] ». L'institution charnelle qui fait les prêtres du sang d'Aaron ne vaut que jusqu'à leur mort et la délégation qu'elle confère expire avec la vie; mais l'union hypostatique, qui consacre prêtre le Christ, est indissoluble; et par suite son sacerdoce n'a pas de terme. Les autres ne peuvent rester prêtres toujours, « empêchés qu'ils en sont par la mort; mais lui détient un sacerdoce inamovible, parce qu'il demeure à jamais... toujours vivant afin d'intercéder pour nous[4] ». De quelque manière qu'on entende cette intercession, il est évi-

---

1. Heb. 8^{4}. — 2. 10^{5-7} citant Ps. 40^{7-9} — 3. 7^{16} — 4. 7^{23-25}

dent qu'elle ne cesse pas avec la vie mortelle du Christ et que, par conséquent, la mort n'est pas pour lui comme pour les autres la limite extrême du sacerdoce. En Jésus-Christ, le sacerdoce n'est pas un accident séparable de la personne; il est médiateur de l'humanité parce qu'il est Homme-Dieu et il est impossible qu'il cesse jamais de l'être. Toujours Jésus pontife sera le représentant attitré du peuple qu'il a sauvé; et toujours il en exercera les fonctions de quelque manière, ne serait-ce qu'en offrant au Père le fruit de la rédemption par une oblation virtuellement éternelle; mais, ne ferait-il point usage de ce pouvoir, il le conserve à jamais et c'est ce qui le constitue grand-prêtre pour l'éternité [1].

III. LE SACRIFICE DU CHRIST.

Réalité du sacrifice. — La fonction spécifique du prêtre est le sacrifice : « Tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices; c'est pourquoi il fallait que lui aussi eût quelque chose à offrir. » Dans l'état actuel de l'humanité déchue la fin principale du sacrifice est l'expiation du péché et c'est comme expiation du péché que l'Épître aux Hébreux considère le sacrifice du Christ, bien qu'elle mentionne diverses espèces de sacrifices — dons (δῶρα), oblations (προσφοραί), immolations (θυσίαι), holocaustes (ὁλοκαυτώματα) [2] — que le sacrifice unique de la croix abolit et remplace.

---

1. Bien que nous évitions de prendre parti entre les scolastiques, Vasquez nous semble avoir raison contre Lugo lorsqu'il soutient que l'éternité du sacerdoce du Christ est absolue et non pas seulement relative.

2. Le mot δῶρον est associé trois fois sur cinq à θυσία (5^1; 8^3; 9^9, toujours avec le verbe προσφέρειν) : ce qui ferait supposer qu'il désigne les sacrifices non sanglants tandis que θυσία désignerait les sacrifices sanglants; mais 11^4 il est mis pour le sacrifice d'Abel et 8^3 (ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα) il semble comprendre toutes les espèces de sacrifice. — Outre les trois cas où il est uni à δῶρον (5^1; 8^3; 9^9), θυσία est associé à προσφορά ($10^{5\cdot8}$) dans une citation (Ps. 40^7); il s'emploie seul pour désigner le sacrifice d'Abel (11^4) et le sacrifice pour le péché soit de l'Ancien Testament soit du Nouveau (7^{27}; $9^{23\cdot26}$; $10^{1\cdot11\cdot12\cdot26}$); deux fois il est pris au sens métaphorique ($13^{15\cdot16}$ « hosties de louanges »). — On pourrait croire que προσφορά uni à θυσία et à ὁλοκαύτωμα dans la citation de Ps. 40^7 (Heb. 10^8) est un sacrifice non sanglant, mais il se dit précisément du sacrifice du Christ ($10^{10\cdot14}$) et du sacrifice pour le péché (10^{18}

Que l'auteur regarde l'immolation du Calvaire comme un sacrifice, où Jésus-Christ est à la fois prêtre et victime, on n'en saurait douter. Il suffit pour s'en convaincre de lire les quatre textes suivants, dont le premier énonce le fait, le second le mode, le troisième l'efficacité, le quatrième la valeur infinie de son sacrifice : « Il n'a pas besoin chaque jour, comme les grands-prêtres [hébreux], d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même[1]. » — « Le sang du Christ qui par l'esprit éternel s'est offert lui-même, [hostie] immaculée, à Dieu, purifiera notre conscience des œuvres mortes pour [nous rendre aptes à] servir le Dieu vivant[2]. » — « Le Christ, après s'être offert une seule fois pour ôter les péchés de la multitude, apparaîtra une seconde fois, sans péché, pour donner le salut à ceux qui l'attendent[3]. » — « Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car, par une oblation unique, il a consommé pour toujours ceux qui sont sanctifiés[4]. »

Le sacrifice de l'Expiation. — L'immolation du Calvaire est rapprochée en passant, par voie de contraste, des holocaustes du rituel mosaïque, du sacrifice de la vache rousse, du sacrifice par lequel fut scellée l'alliance du Sinaï[5]. Mais l'auteur ne s'arrête pas à ces analogies; il se hâte d'arriver au plus parfait ou au moins imparfait des rites de l'ancienne Loi, celui du jour de l'Expiation. Célébré seulement une fois par an, en présence de l'assemblée entière, avec l'apparat le plus solennel, le sacrifice de l'Expiation était aussi le seul où le grand-prêtre dût intervenir en personne, et c'était par excellence le sacrifice pour le péché[6]. Aucun par conséquent ne figurait mieux le sacrifice du Christ.

προσφορὰ πέρὶ ἁμαρτίας). — On voit que l'auteur ne s'attache pas à distinguer les diverses espèces de sacrifices; il n'en retient que la notion générique qu'il trouve vérifiée dans le sacrifice de la croix.

1. Heb. 7^{27}. — 2. 9^{14}. — 3. 9^{28}. — 4. 10^{14}.

5. Holocaustes ($10^{6\cdot 8}$), vache rousse (6^{13}), sacrifice de l'alliance ($9^{15\cdot 23}$).

6. Lev. 16^{1-34}, 23^{26-32}; Num. 29^{7-11}. Cf. Ex. 30^{10}; Lev. 25^{9}. Pour la tradition juive, voir le traité de la Mischna intitulé *Yômâ*. — Le nom est significatif יוֹם הַכִּפֻּרִים, ἡμέρα ἱλασμοῦ (ου ἐξιλασμοῦ), *dies expiationum* ou *propitiationis*.

La mise en scène est décrite avec un luxe de détails dont on ne saisit pas toujours l'à propos[1]. Plusieurs traits paraissent indifférents au sens typique. Peut-être l'auteur les signale-t-il pour montrer qu'il apprécie la splendeur du culte national, qu'il prend intérêt à ces souvenirs et qu'il ne se croit pas tenu de rabaisser le passé pour grandir le présent. La division du tabernacle en deux parties, séparées par un voile qui ne se levait qu'une fois par an devant le seul pontife, est essentielle au type. Elle signifiait, comme l'auteur va l'expliquer, que l'accès au sanctuaire n'était pas encore ouvert. Le rôle du grand-prêtre, au jour de l'Expiation, était de réconcilier le peuple avec Dieu en offrant le sang des victimes dans le Saint des saints[2]. Il ne faut pas scinder en deux cette action unique, le pontife n'entrant ce jour-là dans le Saint des saints que pour y offrir le sang et ne pouvant offrir le sang que dans le Saint des saints. En général le grand-prêtre hébreu n'accomplissait point en personne l'acte de l'immolation et si le texte sacré semble insinuer qu'il frappait lui-même la victime au jour de l'Expiation, il aurait pu le faire par intermédiaire sans changer la valeur ni la signification du rite. Mais il fallait pour ce sacrifice spécial qu'il offrît lui-même le sang et qu'il l'offrît dans le Saint des saints. Ces deux actes, qui n'en sont qu'un, font partie intégrante du même symbolisme. La grande erreur des sociniens fut de diviser ce qui de sa nature doit rester indissolublement uni : Jésus-Christ n'étant prêtre à leur gré que par le sacrifice et le sacrifice du Christ n'étant que l'oblation de son sang faite dans le sanctuaire éternel, il en résultait ce paradoxe, contredit à chaque page de l'Épître aux Hébreux, que la mort du Christ n'est pas un sacrifice, que Jésus-Christ n'est pas prêtre dès ici-bas, qu'il ne le devient qu'en entrant au ciel, le jour de l'Ascension.

L'auteur ne se propose pas d'épuiser la typologie des rites de l'Expiation. Il ne dit rien du bouc émissaire qui semblait prêter à des rapprochements faciles. Il mentionne en passant, mais dans un autre cadre, la crémation de la victime[3] hors du camp, figure ou symbole du supplice de Jésus hors de la porte.

---

1. Heb. 9^{1-10}. — 2. 9^{7}. Cf. Ex. 30^{10}; Lev. 16^{16}. — 3. $13^{11.12}$.

En général il s'en tient au rôle du pontife et en fait l'application au Christ par voie de comparaison et par voie de contraste. Mais, comme il fallait s'y attendre, les contrastes dominent. Dans le type rapproché de l'antitype, quatre points essentiels diffèrent :

1. Les apprêts du sacrifice. Aaron sacrifie pour lui-même avant de s'occuper du peuple; Jésus-Christ, pontife « saint, immaculé, n'ayant rien de commun avec les pécheurs et plus élevé que les cieux », n'a pas à sacrifier pour lui-même puisqu'il est sans péché et toujours en état d'exercer son ministère [1].

2. Le lieu du sacrifice. D'un côté, un tabernacle périssable, terrestre, fait de main d'homme, figuratif; de l'autre, un tabernacle éternel, céleste, bâti par Dieu, idéal et parfait [2].

3. La matière du sacrifice. Là, le sang des taureaux et des boucs, d'animaux sans raison; ici, le sang de la victime pure, du pontife lui-même, du Fils bien-aimé [3].

4. Les fruits du sacrifice. Le grand-prêtre juif pénètre un moment dans le Saint des saints pour en ressortir aussitôt et il n'a le droit d'y introduire personne; Jésus-Christ entre dans le ciel pour n'en sortir jamais et il y fait entrer à sa suite tous ceux qui participent à son sacrifice. Le sacrifice d'Aaron doit être périodiquement répété parce qu'il n'obtient pas le résultat désiré; le sacrifice du Christ est nécessairement unique parce qu'il répugne à sa perfection d'être renouvelé et que d'ailleurs la mort de la victime unique ne peut avoir lieu qu'une fois [4].

La relation positive du type à l'antitype tient tout entière dans ce trait que l'un et l'autre pontife s'ouvrent le Saint des saints par le sang de l'expiation. Encore ce trait unique ne doit-il pas être indûment pressé. Au jour de l'Expiation, il s'écoulait un certain temps entre la mort de la victime et l'oblation de son sang sur le propitiatoire, de sorte que ces deux actions indissolublement unies paraissaient distinctes. Dans le sacrifice de la croix, cet intervalle n'existe point : l'oblation

---

1. Heb. 9^{7}; cf. 5^{3} (pour Aaron); 7^{26-27} (pour le Christ).
2. Heb. 9^{11}; cf. 6^{19-20}; 8^{2} (λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς).
3. Heb. 9^{12-14}. Cf. 10^{4-9}; 9^{23} etc.
4. Heb. 9^{15}; 9^{28}. Cf. 10^{1-3}; 7^{27} etc.

coïncide avec la mort; et l'entrée du Saint des saints avec l'oblation. Dès ce moment, le ciel est virtuellement ouvert et le moment de l'entrée effective n'a plus d'importance. C'est trop matérialiser les rapports du type à l'antitype que de vouloir reporter cette entrée au jour de l'Ascension. Pour continuer dans cette voie il faudrait rechercher quel est le propitiatoire céleste que Jésus-Christ asperge de son sang. A l'instant où Jésus expire tout est consommé : immolation, offrande, aspersion du sang, droit d'entrer au ciel. Les partisans du sacrifice céleste oublient cela. Séparant la mort de la victime de l'oblation du sang, ou bien ils regardent la première comme une simple préparation qui n'entre pas dans l'essence du sacrifice et ils sont obligés de conclure avec les sociniens que Jésus-Christ n'a pas été prêtre dès ici-bas et qu'il n'inaugure son sacerdoce qu'en entrant dans la vie glorieuse, — ce qui est manifestement contraire à la doctrine apostolique; — ou bien ils voient dans les deux actions deux sacrifices distincts et, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, ils rêvent d'un sacrifice céleste différant de l'autre par le mode d'oblation, un peu comme l'eucharistie diffère du sacrifice sanglant du Calvaire; mais cette opinion nouvelle, suspecte par sa nouveauté même, n'a pas dans notre Épître le moindre fondement.

CHAPITRE III

LES DEUX ALLIANCES

Montrer la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien, établir en même temps le caractère absolu et définitif de l'Évangile, tel est, nous l'avons dit, le but réel quoique déguisé de l'Épître. Il nous faut réunir ici les éléments épars de cette thèse et étudier : 1. Le contraste des deux alliances; 2. les obligations de l'économie nouvelle; 3. la consommation des promesses divines.

I. L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE ALLIANCE.

Nécessité d'une nouvelle alliance. — L'idée d'une alliance nouvelle, avec Jésus pour médiateur, n'est pas spéciale à l'Épître aux Hébreux. Paul a déjà cité le texte d'Isaïe qui l'annonce[1]; lui et saint Luc mettent expressément l'institution de l'eucharistie en relation avec une nouvelle alliance conclue dans le sang de Jésus[2], et les deux autres Synoptiques expriment, au mot près, la même pensée[3]. Ce que notre Épître a d'original c'est qu'elle greffe la nouvelle alliance sur l'ancienne et fait sortir l'Église de la Synagogue sans solution de continuité comme le fruit naît de la fleur ou la tige du germe[4]. Sous une

---

1. Rom. 11^{27-28} : citation de Is. 59^{20} combiné avec 27^{9}. — Paul, lui aussi, parle des *deux* Testaments (Gal. 4^{24}), de l'ancien (2 Cor. 3^{14}), du Nouveau (1 Cor. 11^{25}; 2 Cor. 3^{6}).

2. 1 Cor. 11^{25} et Luc. 22^{20} (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου).

3. Mat. 26^{28} et Marc. 14^{24} (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, variante : καινῆς). L'Épître aux Hébreux appelle aussi le sang de Jésus-Christ « le sang de l'alliance » (10^{29}), « le sang de l'alliance éternelle » (13^{20}).

4. Cependant, à un autre point de vue, il y a distinction entre les deux alliances. Jérémie avait annoncé une « nouvelle alliance » (8^{8}); il indiquait par là clairement que la « première » (9^{15} : πρώτη) touchait

forme paradoxale mais non sans quelque ombre de raison on a pu dire que « l'auteur de l'Épître est un évolutionniste et saint Paul un révolutionnaire... L'un abolit la loi, l'autre la transfigure[1] ». Au fond, la différence de point de vue est beaucoup moindre : Paul dépeint admirablement l'harmonie et la connexité des deux Testaments et l'auteur de l'Épître n'est pas moins radical que Paul sur l'imperfection et le rejet de la Loi mosaïque. On dirait presque qu'il l'est davantage, car il refuse à la Loi les éloges dont saint Paul est si libéral et il insiste volontiers sur les défauts qui la condamnaient d'avance à périr. C'était une Loi « charnelle », intrinsèquement « invalide et inutile », qui devait par là même être répudiée un jour. Comme elle était incapable de « rien mener à la perfection[2] » elle ne pouvait avoir qu'un caractère relatif et transitoire : car l'auteur suppose toujours l'existence d'une économie surnaturelle qui ouvre effectivement à l'homme l'accès auprès de Dieu.

Contrastes et harmonies. — L'Ancien Testament par rapport au Nouveau avait trois grands désavantages : 1. C'était un contrat strictement bilatéral sujet, de sa nature, à être résilié. — 2. Les moyens établis pour le resserrer étaient insuffisants. — 3. Enfin il portait en lui-même les caractères d'une simple ébauche et d'une préparation.

L'ancienne Loi était une διαθήκη au sens d'alliance (*berîth*) mais pas au sens de testament : la nouvelle est à la fois l'un et l'autre. Or, dès que le testateur est mort, le testament est irrévocable. Nous reconnaissons là une idée commune à Paul et au rédacteur de l'Épître. Un second point de contact entre les deux écrivains c'est que la promesse purement gratuite faite à Abraham et à sa postérité spirituelle tient de la nature du testament — Paul l'appelle aussi διαθήκη — en ce qu'elle est un contrat unilatéral par lequel Dieu s'oblige lui-même sans

---

à son terme (8^{13}). Jésus-Christ est le *médiateur* de cette nouvelle et meilleure alliance, 9^{15} (διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν); 12^{24} (νέας); 8^{5} (κρείττονος); il est le *garant* d'une alliance meilleure (7^{22} : ἔγγυος). Entre les mots καινή et νέα il y a cette différence que celui-ci désigne la nouveauté et celui-là dénote la *jeunesse*, la *vigueur*.

1. Ménégoz, *La théol. de l'ép. aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 197 et 190.

2. Heb. 7^{16} (κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης); 7^{18} (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές); 7^{19} (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος).

subordonner son obligation à aucune circonstance extérieure[1]. Le pacte du Sinaï au contraire était un contrat du genre *do ut des, facio ut facias.* Si le peuple violait ses engagements, Dieu se trouvait délié des siens : aussi l'histoire sainte n'est-elle qu'une série d'infidélités de la part des Juifs et une série d'abandons partiels de la part de Dieu, bientôt suivis de réconciliations éphémères. Jérémie prédisait la fin de cet état de choses dont l'instabilité indiquait assez le caractère transitoire : « Je conclurai une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et la maison de Juda, non pas une alliance comme celle que je fis avec leurs pères au jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Puisqu'ils n'ont pas persévéré dans mon alliance, moi aussi, je les ai délaissés[2]. »

Le grand défaut de l'ancien pacte était sa tendance à vieillir et à mourir enfin de sénilité[3], tendance qui ne trouvait pas dans les institutions mosaïques de correctif suffisant. Le sacrifice perpétuel avait pour but de symboliser l'alliance et d'en raviver le sentiment à l'esprit et au cœur; les sacrifices pour les péchés, qui atteignaient leur point culminant au jour de l'Expiation, devaient réconcilier les parties contractantes en effaçant le souvenir des infidélités. Mais tout cela ne produisait qu'une « justification de la chair » en vertu d'une sorte de fiction légale, car il est évident que le sang des animaux ne saurait laver le péché ni purifier la conscience[4].

L'Ancien Testament ne pouvait donc être qu'une ébauche. Le Psalmiste prédit la création d'un nouveau sacerdoce destiné à supplanter le sacerdoce aaronique; il annonce un nouveau

1. Heb. 9^{16-27}. — Gal. 3^{17} oppose le *testament* gracieux fait en faveur d'Abraham et confirmé par Dieu sous serment à l'alliance mosaïque conclue longtemps après (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ... νόμος οὐκ ἀκυροῖ).

2. Heb. 8^{8-12} (Cf. 10^{16-17}), citation de Jer. 31^{31-34}. Dans le texte de Jérémie la principale opposition entre les deux testaments consiste en ce que l'Ancien ayant été violé (οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου) Dieu use de représailles et se désintéresse de son peuple (κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν), tandis que, pour le Nouveau, Dieu s'engage sans condition à être le Dieu de son peuple (ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, κτλ.), à lui faire miséricorde et à oublier ses iniquités (ἵλεως ἔσομαι... τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι).

3. Heb. 8^{13} (τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ).

4. Heb. 9^{9-10}; Heb. 10^{4-11}.

sacrifice qui rendra caduc le rituel lévitique; Jérémie prophétise une nouvelle alliance qui forcément se substituera à la première[1]. Cependant cette nouvelle alliance est moins la rupture violente que la consommation de l'ancienne. Les rapports des deux Testaments sont exprimés par ces quatre mots : ombre (σκιά), figure (ὑπόδειγμα), antitype (ἀντίτυπος), similitude (παραβολή)[2]. L'ombre est opposée au corps, l'antitype à la vérité, la figure et la similitude à la réalité. On peut remarquera ici que le langage de l'Épître diffère de celui des autres écrivains sacrés : elle nomme antitype ce que Paul appellerait type et le type est pour elle le modèle présenté à Moïse sur le Sinaï avec injonction de le reproduire; l'image (εἰκών), qu'elle oppose à l'ombre, est le corps (σῶμα) de la terminologie paulinienne. Mais elle maintient plus formellement que personne le caractère figuratif de l'économie mosaïque, et l'exprime d'ordinaire par les antithèses entre la terre et le ciel, le présent et l'avenir, le matériel et l'immatériel, la copie et l'archétype.

II. LES OBLIGATIONS DE LA NOUVELLE ALLIANCE.

Foi et persévérance. — Deux mots résument la morale de notre Épître : foi et persévérance. « Approchons-nous [de Dieu] d'un cœur sincère, dans la plénitude de la foi... Attachons-nous inébranlablement à la profession de l'espérance[3] » : tel est le refrain qui revient sans cesse sous diverses formes. Cette préoccupation parénétique nous explique déjà le rôle différent que la foi est appelée à jouer dans l'Épître aux Hébreux et dans les quatre grandes Épîtres de Paul. Dans celles-ci, il

---

1. Ps. 109(110)^{4}; Jer. 31$^{31-34}$. Cf. Heb. 7$^{11-22}$; 8$^{6-13}$.

2. 10^{1} (σκιὰν ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα); 8^{5} (οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων); 9^{24} (οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν). Ces trois textes caractéristiques montrent bien comment l'*ombre*, la *figure*, l'*antitype* sont opposés à l'image (réalité), aux choses futures, aux choses vraies, aux choses célestes et non faites de main d'homme. On trouve encore ὑπόδειγμα (4^{11}; 9^{23}) et παραβολή (9^{9}) avec la même opposition. Au contraire τύπος (8^{5}), qui n'est d'ailleurs que dans une citation des Septante, signifie le modèle présenté à Moïse quand il reçut l'ordre de construire le tabernacle.

3. Heb. 10$^{22-23}$ (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν). Cf. 4^{14} (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας).

était question des effets de la foi qui commence, dans l'autre il s'agit des fruits de la foi qui persévère.

De cette foi, l'auteur donne une définition qui n'est pas sans doute à la manière d'Aristote, par le genre et la différence, mais qui lui convient parfaitement et la distingue de tout ce qui n'est pas elle. « La foi est la réalité des choses que nous espérons, la preuve de celles que nous ne voyons pas : Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων[1]. » Le

1. Heb. 11^1. Qu'on mette la virgule après πραγμάτων, comme nous l'avons fait, ou avant, comme le font certains éditeurs, le sens n'est pas modifié. — Le mot ὑπόστασις se lit cinq fois dans le N. T. (2 Cor. 9^4; 11^{17}; Heb. 1^3; 3^{14}; 11^1). La Vulgate traduit constamment par *substantia*. Il semble qu'on peut établir la dérivation suivante : 1) Fondement (sens étymologique de ὑπό et ἵστημι, comme *sub-stantia*); 2) réalité (sens vulgaire); 3) substance (sens philosophique; ce qui est au fond de l'être sous les accidents et les phénomènes); 4) sujet, thème d'un discours, et en général, objet, affaire; 5) ferme confiance (dans Ps. 38^8 ὑπόστασις répond à l'hébreu *tōheleth* et dans Ruth 1^{12}; Ezech. 19^5 à *tiqvāh*).

Dans le N. T., en dehors de notre texte (Heb. 11^1), ὑπόστασις signifie deux fois « affaire » (2 Cor. 9^4; 11^{17}), une fois « substance » (Heb. 1^3) et une fois, semble-t-il, « ferme persuasion » (Heb. 3^{14}). — A) 2 Cor. 9^4 : « Ne cum venerint Macedones mecum et invenerint vos imparatos erubescamus nos (ut non dicamus vos) in hac substantia » (l'addition τῆς καυχήσεως du texte reçu vient de 11^{17}). Paul envoie les quêteurs devant lui afin que, lorsqu'il arrivera à Corinthe avec ses Macédoniens, ils n'aient pas à rougir, lui et les Corinthiens, dans cette *affaire* (ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ), comme il a dit plus haut *in hac parte* (ἐν τῷ μέρει τούτῳ). Le sens de « persuasion » ou de « confiance » qui pourrait convenir à *erubescamus nos* conviendrait mal à *ut non dicamus vos*. — B) 2 Cor. 11^{17} : « Quod loquor non loquor secundum Deum sed quasi in insipientia, in hac substantia gloriæ » (ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως). Le sens est, semble-t-il : dans ce *sujet* de gloire, ou plutôt : dans ce *sujet* (ce motif) de me glorifier. Cependant la traduction : dans la *confiance* que je montre à me glorifier n'est pas absolument exclue par le contexte. — C) Heb. 1^3 : figura *substantiæ* ejus (τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Le Fils est l'empreinte de la *substance* du Père, de la nature divine telle qu'elle est dans le Père. Le mot ὑπόστασις a ici son sens philosophique de substance; le sens de personne est beaucoup plus récent. — D) Heb. 3^{14} : « Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium *substantiæ* ejus usque ad finem firmum retineamus » (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως, le pronom *ejus* ne répond à rien dans le grec). Ici nous pensons que ὑπόστασις signifie « ferme persuasion » ou bien « confiance ». Cela ressort, à notre avis, du parallélisme d'idée et d'expression avec Heb. 3^6 (si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus), où τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος répond à notre τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως. Cela ressort aussi de l'opposition avec le *cor malum incredulitatis* qui précède. — D'après ces acceptions si variées on voit que le sens de ὑπόστασις ne peut s'établir que par le contexte.

mot grec ὑπόστασις a trois sens bien établis : fondement, conviction ferme, réalité; et, abstraction faite du contexte, chacun de ces trois sens peut entrer fort bien dans la définition de la foi. La foi en effet est le fondement de l'espérance et en général de toute notre vie surnaturelle; elle est aussi une persuasion ferme, tellement assurée qu'elle ne laisse aucune place au doute; enfin elle est la réalité des choses que nous espérons, en tant qu'elle est une prise de possession anticipée des biens à venir et qu'elle empêche nos espérances d'être vaines ou fantastiques. Saint Thomas s'attache au premier sens, auquel il ramène le mot latin *substantia* lui-même : « L'objet de l'espérance, dit-il, est contenu en germe dans la foi, comme l'objet de la science est contenu en germe dans les principes; c'est pourquoi la foi est le fondement de l'espérance, comme les principes sont le fondement de la science. » Néanmoins, le dernier sens — celui de réalité — nous paraît préférable, car le premier, ou bien retombe dans celui-ci — le fondement d'une chose n'étant que son *substratum*, sa réalité — ou bien prend l'objet de l'espérance pour l'espérance même ; ce qui est inadmissible, le texte portant ἐλπιζομένων et non pas ἐλπίδος. D'autre part, le second sens détruit le parallélisme entre les deux membres de la définition, car si ὑπόστασις peut signifier persuasion, ἔλεγχος qui lui fait pendant ne veut pas dire conviction subjective. La foi est donc non seulement un gage mais encore un acompte des biens espérés. Elle est, selon l'expression de saint Thomas, un commencement de vie éternelle en nous; parce que, suivant l'explication de saint Augustin, croire ce que l'on ne voit point c'est mériter de voir ce que l'on croit.

La foi est encore la preuve des choses qui ne se voient pas : ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. S'il était permis de traduire ἔλεγχος par conviction on donnerait à ὑπόστασις le sens de persuasion et l'on pourrait rendre ainsi tout le verset : La foi est une persuasion des choses qu'on espère, une conviction des choses qu'on ne voit point. Malheureusement, l'usage n'autorise pas cette acception : ἔλεγχος signifie argument pour réfuter, réfutation, preuve, action de convaincre, si l'on veut, jamais conviction subjective. La traduction de la Vulgate est donc bien exacte : *argumentum non apparentium*. Les choses qu'on ne voit point ne sont

pas seulement les choses invisibles de leur nature mais celles qui échappent au regard de notre esprit. Sans les avoir vues, nous savons par la foi qu'elles existent : la foi nous tient lieu de preuve. Il est évident que cette partie de la définition est beaucoup plus étendue que la première; elle embrasse l'objet total de la foi, passé, présent ou à venir, tout ce que nous croyons sur le témoignage de Dieu; tandis que l'autre, se confondant avec l'objet de l'espérance, est restreinte par le fait même aux réalités futures.

Description de la foi. — Les nombreux exemples de foi qui remplissent tout le chapitre XI préciseront ce que cette description sommaire peut avoir de vague. Dans tous les exemples sans exception, la foi désigne l'adhésion de l'intelligence au témoignage divin; mais, comme la vérité à croire sur la parole de Dieu ne s'impose pas à l'entendement par sa propre évidence, il y a toujours une intervention de la volonté qui rend l'acte de foi libre et méritoire. A part ces deux points communs, les divers actes de foi présentent une certaine variété. On en peut distinguer trois espèces :

1. « Par la foi nous savons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que ce que l'on voit n'a pas été fait de choses visibles. » Ici l'acte de foi se résout en un acte d'entendement et il ne comprend que ses parties essentielles : adhésion de l'esprit au témoignage de l'Écriture, parole de Dieu, et intervention de la volonté inclinant l'intelligence à admettre un fait éloigné de nous, qui échappe à toute vérification.

2. Quand le témoignage divin a pour objet une promesse, la foi s'allie naturellement à l'espérance et les deux vertus, sans se confondre, se donnent la main. Telle la foi de Sara, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, des patriarches en général, dont la foi fut confiante et l'espérance fidèle. Quelquefois la chose promise exige un miracle subordonné à la foi de l'homme : il faut alors cette foi vive qui remue les montagnes. C'est par la foi que se fendirent les flots de la mer Rouge et que tombèrent les murs de Jéricho.

3. Le plus souvent le témoignage divin consiste en un précepte ou du moins entraîne une obligation autre que la foi elle-même. La foi, si elle est sincère, sera alors agissante.

C'est par la foi que Noé bâtit l'arche, qu'Abraham quitta sa patrie, vécut dans l'exil, résolut d'immoler son fils, que Moïse affronta le courroux de Pharaon, méprisa les délices de l'Égypte, obéit aux ordres divins, que Rahab la courtisane accueillit les espions hébreux, que les juges, les prophètes, les saints de l'Ancien Testament ont bravé tant de périls, soutenu tant de persécutions, subi la mort la plus cruelle.

C'est « par la foi » que ces saints personnages « ont reçu témoignage ». Il est vrai, l'Écriture qui vante leur justice et raconte leurs grandes actions ne mentionne pas toujours spécialement leur foi. Mais cela n'est pas nécessaire, car, d'après Abacuc, « le juste vit par la foi ». La foi est la mesure de la justice et la justice est la preuve de la foi. Ainsi s'explique la foi d'Abel et d'Énoch. L'Écriture n'en fait pas mention expresse; mais elle dit d'Abel qu'il offrit une hostie plus excellente que son frère et que son sang cria vengeance, d'Énoch qu'il plut à Dieu et mérita ainsi d'être ravi au ciel. L'auteur en conclut que ce fut à cause de leur foi, soit en vertu du texte d'Abacuc qui fait dépendre la justice de la foi, soit pour Énoch en particulier, par ce principe réflexe que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Comment plaire à Dieu sans aller à lui? Et comment aller à lui sans croire à son existence et à sa providence? Sans doute, un mouvement de l'âme vers Dieu connu par les seules lumières de la raison est concevable en théorie; mais ce sentiment philosophique ne répondrait pas à l'économie de la rédemption et serait sans efficacité pour le salut dans l'état actuel d'élévation. Il est moins aisé de voir pourquoi la foi à l'existence de Dieu ne suffirait point. N'est-ce pas parce que l'âme ne saurait se porter vers Dieu *sicut oportet,* si elle ne l'envisage comme sa fin dernière et, dans l'état présent, comme sa fin surnaturelle?

Danger de l'infidélité. — Plus la foi est nécessaire plus l'infidélité est funeste. Par deux fois l'auteur semble présenter l'apostasie comme un mal irréparable. Pour apprécier la signification de ces passages il faut les replacer dans leur contexte : « Si nous péchons délibérément après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour le péché mais l'attente affreuse du jugement et l'ardeur d'un feu

prêt à dévorer les ennemis. Quiconque violait la Loi de Moïse était mis à mort sans pitié sur la déposition de deux ou trois témoins : de quel supplice plus effrayant ne sera pas jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance, dans lequel il fut sanctifié, et couvert d'opprobres l'Esprit de grâce[1] ? » Le péché visé par l'Apôtre n'est certainement pas un péché quelconque, même grave, mais le péché par excellence, l'apostasie. La tendance générale de la lettre qui fait tout converger autour de la foi et la sphère d'idées où se meut l'auteur permettent déjà de le soupçonner. L'exhortation qui précède et celle qui suit immédiatement, où il n'est question que de foi sincère, d'espérance inébranlable, de fidélité aux assemblées religieuses, confirment cette impression, que l'allusion à Moïse, punissant de mort l'idolâtrie sur deux ou trois témoignages, vient encore corroborer. Le péché lui-même est décrit comme un acte qui foule aux pieds le Fils de Dieu, qui regarde comme profane ou souillé le sang de l'alliance, qui couvre d'infamie l'Esprit-Saint, qui succède à la pleine connaissance de la vérité dont il ne peut être que la négation. Tous ces caractères s'accordent à désigner l'apostasie délibérée, le blasphème contre le Saint-Esprit. Ce péché ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre, parce qu'il tarit la source de la grâce et ferme la voie au repentir. Sans la foi en effet il est impossible de plaire à Dieu et de se réconcilier avec lui. Au chrétien qui retomberait dans le judaïsme en pleine connaissance de cause il ne resterait plus d'hostie pour le péché ni dans l'institution mosaïque, qui ne prévoit pas de sacrifices pour ces sortes de crimes, ni dans le christianisme, qui ne possède qu'un seul sacrifice, le sacrifice de la nouvelle alliance avec laquelle l'apostat a rompu. Sans doute Dieu, qui ressuscite les morts, peut toujours ranimer le germe desséché de la grâce et rallumer le flambeau éteint de la foi, mais l'auteur n'avait pas à signaler ce miracle rare et hypothétique, au moment même où il dépeint sous des couleurs si sombres les suites de l'apostasie.

Son intention paraît encore plus manifeste dans le second

1. Heb. 10^{26-29}, à rapprocher de 6^{1-8}.

passage. Il veut donner aux Hébreux l'aliment des hommes et non le lait des enfants, quoique leur instruction ne semble pas répondre à leur âge dans la foi. Il laissera donc de côté les dogmes élémentaires qu'on enseigne aux catéchumènes; car, ajoute-t-il, « il est impossible de renouveler pour la pénitence ceux qui, une fois illuminés et favorisés du don célest et devenus participants de l'Esprit-Saint... viennent à tomber, crucifiant de nouveau pour eux-mêmes le Fils de Dieu et l'exposant à l'infamie ». C'est aux exégètes à fixer le sens précis de chaque incise. Ils conviendront sans doute qu'il ne s'agit pas ici d'une faute quelconque mais d'une chute profonde (παραπεσόντας), qui remet les coupables au niveau des Juifs infidèles. Pour les ramener au point d'où ils sont tombés, il faudrait les faire passer de nouveau par les étapes de l'initiation chrétienne et les disposer derechef à la pénitence. Mais on ne suit pas deux fois ce chemin. L'auteur ne dit pas que leur conversion est impossible à Dieu et qu'il n'y a plus pour eux d'espoir. Il dit qu'il est « impossible » aux hérauts de l'Évangile « de les renouveler pour la pénitence ». Et afin de nous faire entendre en quoi consiste ce renouvellement, il avertit qu'il s'abstiendra de répéter les instructions qu'on donne aux catéchumènes pour les préparer au baptême. Le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés n'était pas en cause.

III. CONSOMMATION.

Repos en Dieu. — L'union avec Dieu est la fin suprême de notre existence, le terme dernier des aspirations de l'homme, le but instinctif sinon réfléchi de tout culte. Ce dénouement fortuné s'exprime dans notre Épître par un mot des mieux choisis : « le repos de Dieu », c'est-à-dire le repos dont Dieu jouit après l'œuvre de la création et de la rédemption, le repos dont il veut nous faire jouir avec lui et en lui, le repos dont il est l'auteur et dont il est l'objet, le repos qu'il propose à nos espérances, soit comme don gratuit, soit comme héritage, soit comme récompense. Fidèle à sa méthode typologique, l'écrivain sacré en voit la figure dans la terre promise à laquelle aspiraient les Hébreux, moins comme au terme de leurs péré-

grinations que comme au centre de la théocratie, où ils seraient plus près de Dieu, dans son domaine et sous son égide[1]. Longtemps, l'infidélité les en tint éloignés; et quand ils y entrèrent, après avoir semé de leurs cadavres les sables du désert, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient reçu qu'un acompte des promesses divines. Les perspectives se reculèrent et ils entrevirent un autre « repos de Dieu », que le Psalmiste les conjure de ne pas se fermer par leur endurcissement : « Il y a donc un sabbat ultérieur pour le peuple de Dieu. Et celui qui entre dans ce repos divin se reposera lui aussi de ses labeurs comme Dieu des siens. Efforçons-nous donc d'entrer dans ce repos, et gardons-nous de la désobéissance »[2] qui en ferma l'entrée aux Juifs incrédules. Ce repos de Dieu, c'est Jésus, antitype de Josué, qui nous le promet et nous l'assure.

Initiations graduelles. — Mais, pour y trouver accès, il faut subir une série d'initiations qui sont la raison d'être du sacerdoce du Christ, et qui s'expriment par les quatre mots « expier, purifier, sanctifier, consommer » : termes presque synonymes avec d'intéressantes nuances. Le mot « expier » (ἱλάσκεσθαι) — répondant à l'hébreu *kippēr* — est essentiellement sacerdotal. Il désigne l'action du prêtre qui oblitère le péché ou lave les souillures morales dans le sang des victimes. Le rôle de Jésus pontife est « d'expier les péchés du peuple[3] » par son propre sang et de lui rendre ainsi Dieu propice. Voilà pourquoi saint Jean l'appelle « propitiation pour nos péchés » et saint Paul « propitiateur » ou « moyen de propitiation[4] », car les deux

1. La pensée est longuement développée (Heb. 3^{7}-4^{11}), sous forme de commentaire parénétique, à propos du texte Ps. 94 $(95)^{7-11}$, avec allusions continuelles à Num. 14^{21-23}. L'idée centrale est le serment que Dieu fait dans sa colère : εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

2. Heb. 4^{9-11} : ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ. Le *donc* (ἄρα) est justifié par le σήμερον du Psalmiste, 94 $(95)^{7}$. — On voit comment le *repos* (κατάπαυσις et une fois σαββατισμός) est mis en relation avec le repos du créateur : ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός. — Enfin c'est la foi qui en assure l'entrée (4^{3} : εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες) et c'est l'infidélité (3^{19} : οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν) ou la désobéissance (4^{11}) qui en exclut (4^{6} : οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπείθειαν).

3. Heb. 2^{17} : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

4. 1 Joan. 2^{2} : Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. C'est Dieu qui l'envoie en cette qualité, 1 Joan. 4^{10}. C'est également Dieu qui l'établit ἱλαστήριον, Rom. 3^{25}.

effets sont corrélatifs et Dieu s'apaise dans la mesure où nos péchés reçoivent une expiation proportionnée. « Purifier » (καθαρίζειν) dit à peu près la même chose. Le sang est le grand moyen d'expiation et c'est aussi le moyen ordinaire de purification. Le Fils « accomplit la purification des péchés »[1] et cela par son sang[2] : car « presque tout, selon la Loi, est purifié dans le sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » des péchés[3]. Ce que la purification accomplie par Jésus prêtre a de spécial c'est qu'à l'opposé des rites mosaïques, elle est spirituelle, elle est intérieure, elle atteint la conscience, elle est absolue et définitive[4].

L'expiation et la purification sont comme le revers de la sanctification et de la consommation : les premières anéantissent le péché et les autres lui substituent une perfection positive. « Sanctifier », c'est consacrer un être à Dieu en le séparant de l'usage profane, c'est affecter une chose au culte divin, c'est rendre une personne apte à ce même culte. Mais, tandis que la sainteté produite par les rites anciens n'était que légale, la sainteté propre au Nouveau Testament transforme la conscience et une terminologie identique recouvre des conceptions toutes différentes. Ce n'est plus le sang des victimes qui « sanctifie en opérant la purification selon la chair »[5], c'est « le sang de l'alliance »[6] nouvelle, c'est l'acte spontané du vrai pontife[7] s'offrant lui-même en sacrifice qui consomme à jamais et une fois pour toutes ceux qu'il sanctifie[8].

La « consommation » est peut-être le mot le plus caractéristique de l'Épître. Consommer (τελειοῦν), c'est rendre parfait (τέλειος), c'est-à-dire amener au terme idéal (τέλος) qui marque le point de perfection d'un être[9]. La Loi mosaïque est répudiée pour n'avoir rien pu *consommer*[10]. Les saints de l'Ancien Testament ont entrevu le terme sans l'atteindre, car il ne

---

1. Heb. 1^3 : καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.
2. 9^{14}. — 3. 9^{22}. — 4. 10^2. — 5. 9^{13}. — 6. 10^{29}. — 7. 10^{10}. — 8. 10^{14}.
9. Le mot τέλος signifie « fin » mais avec l'idée secondaire de résultat obtenu, de limite extrême des efforts ou des aspirations. Cremer, *Wörterbuch* [9], Gotha, 1902. De là le sens spécial des dérivés.
10. 7^{19} (οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος); 9^9 (μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα); 10^1 (οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι).

convenait pas qu'ils fussent *consommés* avant nous[1]. Jésus-Christ l'a été le premier : « Il était à propos que Dieu, par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'enfants, *consommât* par la souffrance le chef de leur salut[2]. » Le chef (ἀρχηγός) précède ses soldats à l'assaut et les introduit dans la place après y avoir pénétré lui-même. Voilà pourquoi « tout Fils qu'il était il apprit l'obéissance par ce qu'il eut à souffrir et, *consommé,* il devint pour tous ceux qui lui obéissent le principe du salut éternel[3]. » Partout il marche en tête et fraye le chemin. « Il est *consommé* pour l'éternité »[4] et nous sommes « *consommés* »[5] avec lui.

Nous remarquons ici quelques différences et encore plus de rapports entre Paul et le rédacteur de l'Épître. Celui-ci nous sauve à la suite du Christ et par la médiation de Jésus pontife, celui-là dans le Christ Jésus et en union avec le Christ mystique; l'un accentue la distinction entre l'auteur du salut et ceux qui en bénéficient, l'autre met en haut relief l'identité entre le chef et les membres. Ni l'un ni l'autre n'ignore que l'application individuelle de la rédemption reste à faire et que le sang de Jésus ne purifie l'âme que par la vertu du rite sacramentel; mais l'un et l'autre aime à considérer le rôle du Christ comme achevé en un seul acte, son sacrifice volontaire et le relèvement de l'humanité comme complet en principe par l'obéissance aimante du Fils. Pour tous les deux, nous ne sommes sauvés qu'en espérance, mais notre espérance est certaine et le lien le plus étroit existe entre le commencement du salut et sa consommation. « Vous êtes venus au mont Sion et à la cité du Dieu vivant, à la Jérusalem céleste, aux myriades d'anges, à l'assemblée des premiers-nés dont le nom est écrit dans les cieux[6]. » Ainsi nous nous mouvons déjà dans la sphère des réalités célestes; la foi est une prise de possession anticipée de l'espérance, la charité est un acompte de la gloire et l'Église est le vestibule du ciel.

---

1. 11^{40}. — 2. 2^{10}. — 3. 5^{9}. — 4. 7^{28}. — 5. 10^{14}. — 6. $12^{22.23}$.

APPENDICE

ANALYSE DES ÉPITRES

Le génie de Paul est, de l'avis de tous, caractérisé par deux traits : la vigueur dialectique qui poursuit à outrance une même idée jusqu'à la retourner sous toutes ses faces et la tension d'une âme qui s'absorbe tout entière dans le sentiment ou la pensée du moment. Un esprit de cette trempe ne peut manquer d'imprimer à ses œuvres un cachet d'unité. C'est en effet ce qui frappe le plus dans les écrits de l'Apôtre. Ses digressions ne sont pas des hors-d'œuvre : elles sont dues au désir de résoudre une difficulté qui se jette à la traverse ou d'éclaircir un détail nécessaire à l'intelligence de la thèse. La question accessoire épuisée, Paul rentre dans son sujet par un mot de rappel plutôt que par une transition explicite ou retombe à son point de départ par une sorte de raisonnement tournant. Aussi, en tenant compte de la liberté d'allures du genre épistolaire et sans vouloir tout ramener à une marche rigoureuse, importe-t-il souverainement de ne jamais perdre de vue l'idée maîtresse.

Est-il besoin d'avertir que l'idée centrale des Épîtres n'est pas toujours une thèse? Parfois c'est un sentiment à inspirer ou un but à obtenir. La phrase que les théologiens détachent volontiers du contexte pour s'en occuper à peu près exclusivement, comme si c'était la quintessence même de l'Épître, n'est souvent qu'une incidente dont la suppression ne troublerait presque pas la structure de la lettre. Il en est ainsi par exemple du grand texte christologique de l'Épître aux Philippiens,

des passages des Épîtres aux Corinthiens sur la nécessité de la grâce et même, dans une moindre mesure, des versets de l'Épître aux Romains sur le péché originel et sur la prédestination. Du moins le texte dogmatique est-il en général subordonné à l'idée centrale : d'où résulte, pour le lecteur attentif, le devoir de le replacer dans son cadre naturel.

On a essayé ici de dégager la pensée de Paul des idées accessoires qui l'encombrent, de la réduire à ses éléments essentiels, afin d'en mieux montrer la suite et l'enchaînement. Il était difficile d'échapper tout à fait à l'accusation d'arbitraire et d'esprit de système, la même idée n'ayant pas le même degré d'importance aux yeux de tous les lecteurs. Mais il fallait se borner et sacrifier quelque chose, sous peine de transcrire intégralement le texte des Épîtres.

Nous avions songé tout d'abord à conserver, autant que possible, les termes mêmes de saint Paul, bien persuadé que ces termes n'ont pas le plus souvent d'équivalent exact. Seulement, en procédant ainsi, nous aurions dû accompagner notre résumé d'un commentaire perpétuel, pour le rendre intelligible à qui n'a point étudié au préalable la terminologie du grand Apôtre. C'eût été manquer notre but et ôter à cette analyse le seul mérite qu'elle ambitionne : orienter vite le lecteur et le guider dans le dédale obscur des argumentations complexes.

Pour des raisons de commodité pratique nous allons suivre l'ordre habituel de nos Bibles. Mais on voudra bien se souvenir de l'ordre chronologique et ne pas oublier la place respective des divers groupements :

I. — Première et seconde aux Thessaloniciens.

II. — Grandes lettres (première et seconde aux Corinthiens, Galates, Romains).

III. — Lettres de la captivité (Philémon, Colossiens, Ephésiens, Philippiens).

IV. — Pastorales (première à Timothée, Épître à Tite, seconde à Timothée).

V. — Épître aux Hébreux.

1. — ÉPITRE AUX ROMAINS

Le *plan* de la partie dogmatique (I-XI) est très régulier. La parénèse (XII-XVI) forme un tout à part, sans lien avec le reste.

La *suscription* (I, 1-7) renferme, avec quelques notions sur l'apostolat, les éléments d'une christologie succincte.

L'*entrée en matière* (8-17), sous forme d'action de grâces, contient l'éloge de la foi des Romains, l'expression du vif intérêt que l'Apôtre leur porte, enfin l'énoncé de la thèse.

Proposition : « L'Évangile est un agent de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec : car la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Mais le juste vivra par la foi » (16-17).

La *division* de la partie doctrinale se tire de cette phrase : *L'Évangile est un instrument de salut pour tous les croyants sans exception, à commencer par les Juifs.* L'Apôtre établit d'abord que la véritable justice dérive non de la nature ou de la Loi mais de l'Évangile (I-IV); il explique ensuite le lien de causalité qui existe entre la justice, salut initial, et le salut consommé et définitif (V-VIII); il lève enfin l'objection de l'incrédulité des Juifs qui semble détruire son assertion : « Au Juif d'abord et aussi au Grec » (IX-XI).

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉVANGILE INSTRUMENT DE SALUT POUR TOUS LES HOMMES.

PREMIÈRE SECTION

La véritable justice ne dérive que de l'Évangile (I-IV).

I. *Cette justice ne se trouve pas en dehors de l'Évangile* (I, 18-III, 20).

1. *Les Gentils ne l'ont pas eue* (18-32). — Ils ont bien connu Dieu, dont les attributs se reflètent dans ce monde sensible (18-20); mais, loin de lui rendre l'honneur et l'adoration qu'ils lui devaient, ils les ont prostitués aux plus viles créatures (21-24). C'est pourquoi Dieu leur rend affront pour affront : ils seront eux-mêmes les exécuteurs de ses vengeances et se couvriront mutuellement de honte par les feux impurs dont ils sont embrasés (24-27). Dieu les livre à leur sens réprouvé et les laisse tomber dans les plus ignominieux désordres (28-31). Non seulement ils violent la loi de nature, mais, par un excès de malice, ils applaudissent à ceux qui la violent (32, grec).

2. *Les Juifs ne l'ont pas eue* (II, 1-III, 20). — A) *Leurs lumières plus grandes ne les empêchent pas d'imiter les païens* objet de leur mépris (II, 1-3). Ils s'amassent ainsi un trésor de colère auprès du

juge incorruptible (4-12). Car ce n'est pas la connaissance mais l'observation de la Loi qui justifie (13). Les païens, eux aussi, ont une lumière intérieure qui leur tient lieu de Loi (14-16). Les Juifs sont d'autant plus inexcusables qu'ils peuvent moins prétexter l'ignorance; et leur Loi, dont ils sont si fiers, se tourne contre eux pour les accuser (17-24). — B) *La circoncision ne sert de rien sans l'observation de la Loi* (25-29). Cette assertion ne déroge nullement à la prérogative honorifique des Juifs et ne fait que mieux ressortir la fidélité de Dieu à leur égard (III, 1-8). Pour ce qui est de la vraie justice, Juifs et Gentils en sont également dépourvus (9). L'Écriture le prouve surabondamment, en particulier pour les Juifs (10-18). De la sorte personne ne pourra se glorifier devant Dieu (19-20).

II. *L'Évangile la promet et la donne, selon les prophéties.*

1. En un magnifique tableau d'ensemble Paul nous montre *dans l'Évangile toutes les causes de la justification :* la cause *efficiente*, Dieu le Père; la cause *méritoire*, le sang de Jésus-Christ; la cause *instrumentale,* la foi; la cause *formelle,* la justice de Dieu communiquée à l'homme; la cause *finale,* l'éclatante manifestation de la justice immanente de Dieu (21-26). Conclusion : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi; et cela est vrai des Gentils comme des Juifs, car Dieu est le Dieu des uns et des autres (27-30).

2. Il n'y a là d'ailleurs rien que de *conforme à l'Écriture* (III, 21 et 31). Abraham fut justifié par la foi et non par les œuvres. S'il en était autrement, il aurait lieu de se glorifier; mais non, sa justification est gratuite et Dieu lui donne la justice en retour de la foi qui n'équivaut pas à la justice (IV, 1-5). David, aspirant à être juste, ne compte pas non plus sur lui-même mais sur Dieu seul (6-8). Ce qui prouve que la justice ne dépend pas de la circoncision, c'est qu'Abraham fut déclaré juste avant d'être circoncis (9-12). Il fut également constitué héritier des bénédictions divines et père des croyants avant l'apparition de la Loi; ces bénédictions ne peuvent donc point dépendre maintenant de la Loi, car ce serait annuler les promesses faites indépendamment d'elle (13-22). Ainsi toutes les bénédictions passeront à la postérité spirituelle d'Abraham par le moyen qui l'en fit le dépositaire, c'est-à-dire par la foi (23-25).

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance (V-VIII).

Cette section (V-VIII) commence et finit de même, par l'assertion que notre espérance est certaine : « L'espérance ne déçoit pas » (V, 5) et : « Nous sommes sauvés en espérance » (VIII, 24). Deux

grandes divisions : Suppression des obstacles et raisons positives d'espérer.

Exposé du sujet (V, 1-11). — Justifiés, nous avons la paix, l'accès libre auprès de Dieu, partant l'espérance (V, 1-2), fortifiée par les tribulations (3-4), garantie par le don du Saint-Esprit (5) et par la mort du Christ (6-8). Si Jésus est mort pour nous lorsque nous étions pécheurs, combien plus nous fera-t-il vivre de sa vie maintenant que nous sommes justes (9-11) !

I. *Suppression des obstacles qui font échec à notre espérance : le péché, la mort, la chair coalisée avec la Loi* (V, 12-VIII, 11).

1. *Le péché est vaincu* (V, 12-22). — Par la faute d'Adam le péché avait envahi le monde, traînant la mort à sa suite (12); car la mort n'est pas le châtiment des péchés actuels, vu qu'elle frappe même ceux qui n'ont pas prévariqué (13-14). Mais le nouvel Adam nous rend avec usure ce que le premier nous a ravi (15-17). Tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam; tous sont constitués justes par l'obéissance du Christ (18-19). En vain la Loi multiplie le péché, la grâce surabonde (20); elle rejaillit par la justice qu'elle donne jusqu'à la vie éternelle qu'elle assure (21). Dès lors nous sommes morts au péché ou, ce qui revient au même, le péché est mort pour nous (VI, 1-2).

2. *La mort est vaincue* (VI). — Le baptême, mort et sépulture mystiques, nous communique dans toute son amplitude la vie du Christ : vie de l'âme par la grâce, vie du corps par le germe de résurrection glorieuse (VI, 3-7). D'où, l'obligation de maintenir cette mort mystique, gage de vie éternelle (8-14), et de nous soustraire de plus en plus à l'empire du péché, en nous vouant volontairement au service de la justice, selon les engagements contractés au baptême et les exigences de notre nature nouvelle (15-23).

3. *La chair est vaincue et la Loi, auxiliaire inconsciente du péché et de la chair, est abolie* (VII, 1-VIII, 11).

A) *Mort de la Loi au chrétien ou du chrétien à la Loi.* — La mort est le terme de l'obligation (VII, 1). Dans un contrat bilatéral, tel que le mariage, la mort d'un des deux contractants rend l'autre libre (2-3). Or, l'incorporation au Christ est la mort mystique du chrétien qui devient libre par rapport à la Loi (5-6).

B) *Pourquoi la Loi est-elle abolie?* — Ce n'est pas que la Loi soit péché, mais elle fait connaître le péché (7); le péché s'en sert pour opérer les mauvais désirs (7). Le péché, qui sommeillait, reprend vigueur grâce à la Loi et par elle ôte à l'homme la vie de l'âme (9-11). La Loi est bonne en soi, mais le péché en abuse pour produire la mort (12-13). La cause dernière en est notre corruption native

(14). Je ne fais pas ce que je voudrais et je fais ce que je ne voudrais pas : preuve que c'est le péché, principe étranger greffé sur ma nature, qui opère en moi le mal (15-20). Il y a en moi deux lois, celle de la raison qui approuve le bien et celle des membres ou du péché qui incline au mal : triste dualisme que la grâce peut guérir seule (21-25).

C) *La chair elle-même est maintenant impuissante.* — Par son incorporation au Christ, le chrétien domine la loi du péché et de la mort (VIII, 1-2). Le Christ, en mourant pour nous, nous acquiert la justice que la Loi mosaïque n'avait pu donner (3-4). Sans doute la lutte entre la chair et l'esprit dure encore, incessante, implacable (5-8); mais la présence de l'Esprit-Saint en nous assure la victoire; elle est un gage certain de vie, pour l'âme et pour le corps (9-11).

II. *Fondements inébranlables de notre espérance* (VIII, 12-39).

1. *La création entière prédit notre glorification future.* — Elle fut jadis asservie malgré elle à l'homme pécheur (18-19), mais avec l'assurance d'être délivrée un jour avec l'homme lui-même (20). C'est pourquoi elle attend impatiente sa glorification et la nôtre (21-22).

2. *Le Saint-Esprit nous la garantit.* — Il nous met sur les lèvres le nom de Père (15); il atteste ainsi notre filiation adoptive (16) et par conséquent notre qualité d'héritiers, pourvu que nous participions à la passion du Christ, afin d'avoir part à sa gloire (17-18). Les prémices de l'Esprit que nous possédons sont les arrhes de la béatitude (23-25); l'Esprit nous inspire des désirs de bonheur qui ne sauraient être frustrés (26-27).

3. *Dieu le Père nous la promet.* — Il fait tout concourir au bien des justes (28); tous les effets de la prédestination — depuis la vocation à la foi jusqu'à la gloire du ciel — s'enchaînent dans ses desseins (29-30). Mais si Dieu est pour nous qu'avons-nous à craindre (31-33)?

4. *Jésus-Christ nous la mérite et nous la tient en réserve.* — Mort et ressuscité pour nous, il est maintenant assis à la droite du Père afin d'intercéder pour nous (34). Rien, au ciel ou sur la terre, ne peut nous séparer de l'amour que Jésus-Christ nous porte (35-39).

TROISIÈME SECTION

Incrédulité des Juifs (IX-XI).

Paul reconnaît le fait avec une indicible douleur (IX, 1-3); il énumère sans les affaiblir les neuf prérogatives des Juifs (4-5); mais : 1. L'objection ne touche en rien la fidélité ni la justice de Dieu. — 2. Le rejet des Juifs retombe sur eux. — 3. Ce rejet, partiel et momentané, est permis pour des fins très sages.

1° *Ni la fidélité ni la justice de Dieu n'y sont engagées* (IX, 6-29).

1. *La fidélité de Dieu.* — Dieu avait fait des promesses à Israël, à la semence d'Abraham; mais tous les descendants d'Abraham ou de Jacob n'ont pas droit à ce titre (6-7). Parmi les enfants d'Abraham, Isaac seul est l'héritier des promesses (8-9); une nouvelle sélection est faite entre les enfants d'Isaac, élection purement gratuite (10-12), qui vaut aux Iduméens et aux Hébreux coupables un traitement bien différent (13).

2. *La justice de Dieu.* — Accuser Dieu d'injustice est une impiété (14). Il n'y a point d'injustice à refuser une faveur purement gratuite, comme celle que réclamait Moïse (15). A ce point de vue, tout dépend de la libéralité de Dieu et rien des efforts de l'homme (16). Il n'y a pas non plus d'injustice à châtier les criminels, tels que Pharaon, et à ne pas leur accorder la grâce efficace de la conversion (17). A ce nouveau point de vue, Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut (18). Si l'on objecte qu'alors Dieu n'a plus raison de se plaindre de l'homme (19), premièrement l'homme n'a jamais le droit de s'en prendre à Dieu, car il est absurde que l'œuvre s'attaque à l'ouvrier (20), celui-ci ne devant aucun compte à son œuvre (21); en second lieu Dieu peut sans injustice supporter patiemment les vases de colère qui se sont disposés à la perdition, pour faire éclater les merveilles de sa grâce dans les vases de miséricorde qu'il a préparés à la gloire (22-23). Or c'est ce que Dieu, selon Osée, fait en faveur des Gentils (24-26) et aussi en faveur du *reste* d'Israël, comme Isaïe l'avait prédit (27-29).

II. *Les Juifs sont responsables de leur réprobation* (IX, 30-X, 21).

Voulant conquérir la justice par leurs propres efforts (IX, 30-31), ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement (32-33). Leur zèle est sincère mais mal éclairé (X, 1-2). Ils ignorent ce que c'est que la vraie justice et ils oublient que le Christ est la fin de la Loi, le seul auteur du salut (3-4). Insensés et malheureux, ils s'engagent dans une voie impraticable, quand le chemin de la foi est si aisé! Il ne s'agit ni de monter au ciel ni de descendre aux abîmes; il suffit de croire en son cœur au Seigneur Jésus et de le confesser de bouche (5-11). Plus de différence entre le Juif et le Grec : quiconque confesse le nom du Seigneur sera sauvé (12-13). — Que les Juifs ne prétextent pas l'ignorance : la voix des apôtres a retenti jusqu'aux confins du monde (14-18). Les Juifs ont refusé de l'entendre (16). Voilà la cause de leur infidélité volontaire prédite par Moïse (19), déplorée déjà par Isaïe dans les Juifs de son temps (20-21).

III. *Leur rejet, partiel et momentané, est providentiel* (XI).

1. *Partiel.* — Dieu n'a pas rejeté *son peuple,* car il y a des chrétiens parmi les Juifs (XI, 1-2) : comme du temps d'Élie, malgré l'infidélité générale, il y a un groupe d'hommes fidèles à Jéhovah (3-4); comme à toutes les époques de l'histoire juive, il y a un *reste* sauvé par la grâce (5-6). Les autres ont été aveuglés, selon les paroles prophétiques de Moïse et de David (7-10).

2. *Momentané et providentiel.* — Leur chute, que Dieu a permise pour amener les Gentils à la foi, n'est pas définitive (11). Leur retour à Dieu sera beaucoup plus fécond en fruits de salut que leur défection (12 et 15). Dans cette vue, Paul n'épargne rien pour en gagner quelques-uns (13-14). — Si les rameaux du sauvageon (les Gentils) ont été greffés sur l'olivier franc (le peuple de Dieu), tandis que les rameaux naturels (les Juifs) étaient élagués, combien plus facilement ces derniers seront-ils greffés de nouveau, s'ils se convertissent, et les premiers seront-ils rejetés, s'ils sont infidèles (16-24)? — Israël n'est aveuglé que pour un temps; les prophètes prédisent sa conversion finale (25-27); Dieu, dont les faveurs sont sans repentance, l'aime toujours à cause des patriarches (28-29); il médite à l'égard des Juifs comme des Gentils des desseins de miséricorde (30-32). O profondeur des conseils divins (33-36)!

SECONDE PARTIE

MORALE.

La parénèse, qui ne semble pas spécialement appropriée à la thèse des onze premiers chapitres, ne paraît pas non plus motivée par la situation particulière de l'église de Rome. Peut-être Paul a-t-il voulu joindre à l'exposé le plus complet de sa doctrine sur la grâce le précis le plus ample de sa morale sociale.

I. *Préceptes généraux de morale sociale* (XII-XIII).

1. *Devoirs réciproques des chrétiens comme membres du corps mystique.* — Ayant énoncé en passant les deux principes de la morale chrétienne : la nature nouvelle source de nouvelles obligations et la volonté de Dieu manifestée dans l'Évangile (XII, 1-2), l'Apôtre rappelle brièvement sa théorie du corps mystique, plus longuement exposée aux Corinthiens. Membres d'un seul corps, nous sommes membres les uns des autres (3-5), avec différentes fonctions en rapport avec les différents charismes qui sont tous pour le bien commun (6-8). Les devoirs qui en découlent peuvent se résumer d'un

mot : charité fraternelle (9-10); les applications immédiates sont : s'oublier soi-même (11-12), se faire tout à tous (13-16), rendre le bien pour le mal (17-21).

2. *Devoirs envers l'autorité.* — L'autorité vient de Dieu (XIII, 1); lui résister, c'est résister à Dieu même (2) et s'exposer au juste châtiment du prince qui ne porte pas en vain le glaive (3-4). La conscience et la crainte nous prêchent également la soumission (5). Payons donc le tribut au souverain, comme au représentant de Dieu, et, en général, donnons à chacun ce qui lui est dû (6-7).

3. *Le précepte de la charité, abrégé de nos devoirs sociaux.* — La seule dette du chrétien, c'est la charité (8). Tous les commandements aboutissent à ce précepte et, en ce sens, on peut dire que la charité est l'accomplissement de toute la Loi (9-10). — Le temps presse; le jour vient; fuyons les ténèbres; revêtons le Christ (11-14).

II. *Application du précepte de la charité* (XIV, 1-XV, 13).

Que la charité règne entre le chrétien éclairé et « le faible dans la foi », lequel s'abstient de certains mets et observe certains jours (XIV, 1-2, 5). Celui-ci ne doit pas mépriser l'autre comme s'il était moins parfait et le premier ne doit pas *juger* le scrupuleux (3-4). Tous les deux agissent en vue de plaire à leur Maître (6-8); tous les deux relèvent du seul jugement du Christ, au tribunal duquel nous comparaîtrons tous (9-13). — En théorie, le chrétien éclairé, pour qui nul aliment n'est impur, a raison (14). Mais la charité (15), le bien de la paix (16-18), l'édification (19) peuvent exiger de nous des sacrifices (20). Il est louable de se priver même de viande et de vin, si l'on évite à ce prix le scandale des faibles (21-23). — A l'exemple du Christ, les forts doivent supporter patiemment les faibles (XV, 1-3). Puissent les Romains se bien pénétrer de cette abnégation que le Christ nous enseigne si éloquemment (4-7), lui qui a étreint d'un même amour les Juifs et les Gentils (8-13) !

La *conclusion,* exceptionnellement développée, comprend des communications personnelles, une longue suite de salutations et des recommandations diverses.

1. *Communications personnelles.* — L'Apôtre s'excuse d'avoir écrit si librement aux Romains dont il connaît l'instruction (XV, 14-15), mais il se doit à tous les Gentils (16-19). Sans doute il s'est fait une loi de ne pas bâtir sur les fondements d'autrui (20-21) et c'est ce qui l'a empêché jusqu'ici d'aller à Rome (22); mais maintenant que son œuvre en Orient est finie il ira en Espagne en passant par Rome (23-25), dès qu'il aura porté à Jérusalem le fruit des collectes (26-29). Il prie les fidèles de demander au ciel le succès de cette mission (30-33).

2. *Salutations.* — Paul recommande vivement Phœbé qui, selon toute apparence, devait remettre l'Épître (XVI, 1-2). Puis il salue, avec un mot d'éloge pour chacune, un grand nombre de personnes et de familles chrétiennes (3-16).

3. *Recommandations diverses.* — A) Écarter les esprits brouillons et les séducteurs (17-18). — B) Les compagnons de Paul envoient leurs salutations à leurs frères de Rome (21-24). — C) En terminant, *doxologie* solennelle (25-27).

II. — PREMIÈRE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

Chacun des neuf ou dix points traités dans cette Épître est sans connexion avec le reste et pourrait former une lettre à part. On remarque cependant que les six premiers chapitres s'attaquent à des désordres dont Paul a eu connaissance par des tiers; tandis que, dans les dix derniers, l'Apôtre résout des cas de conscience proposés, en majeure partie sinon exclusivement, par les Corinthiens eux-mêmes. C'est là un principe de division un peu précaire, un peu artificiel, mais suffisant pour notre but.

La *suscription*, où Sosthène est associé à Paul, est plus solennelle qu'à l'ordinaire. L'Épître est adressée non seulement à l'église de Corinthe, mais à « tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ », quel que soit le lieu de leur séjour.

L'entrée en matière, sous forme d'action de grâces, contient un chaleureux éloge des Corinthiens. L'Apôtre souhaite que Dieu achève en eux son œuvre et ce vœu le conduit de plain-pied à son premier avertissement.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉSORDRES (I-VI).

I. Coteries et brigues (I-IV).

Les Corinthiens prennent parti pour tel ou tel prédicateur (I, 10-12). Paul en témoigne son indignation (13); il se réjouit de n'avoir baptisé presque personne à Corinthe et de n'y avoir prêché que la doctrine de la croix, afin qu'on ne s'arme pas de son nom pour fomenter les brigues (14-17). — En reprenant ce désordre, il a deux choses en vue : 1. Justifier sa manière d'agir et rétablir sa légitime autorité; 2. montrer en général combien ces coteries sont déraisonnables.

1. *Question personnelle.* — A) *Excellence de la doctrine de la croix prêchée par Paul.* — Le *verbum crucis*, folie aux yeux du monde, est sagesse pour les élus (18). Dieu se plaît à confondre « la sagesse du monde » en sauvant les croyants par « la folie de la prédication » (19-22). La croix, objet de folie pour les Grecs avides de sagesse, objet de scandale pour les Juifs désireux de miracles, manifeste à tous les croyants, qu'ils soient Juifs ou Grecs, la puissance et la sagesse de Dieu (23-24) : la sagesse, puisqu'elle triomphe de ce qui paraît sage; la puissance, puisqu'elle abat ce qui semblait fort (25). Témoin les Corinthiens, dépourvus des qualités que le monde estime; c'est cependant par eux que Dieu confond le monde (26-28). Ainsi nul ne pourra se glorifier que dans le Seigneur (29-31).

B) *Justification de la conduite de Paul.* — Il n'a voulu savoir que Jésus-Christ crucifié (II, 1-2). Il a dédaigné les habiletés de la sagesse humaine, afin que la foi des Corinthiens reposât sur Dieu seul (3-4). Ce n'est pas qu'il ignore la vraie sagesse (5-9); l'Esprit-Saint, qui scrute les profondeurs de Dieu, l'a révélée aux apôtres (10-12). Il sait la prêcher à l'occasion, sans la mêler aux scories de la sagesse mondaine; mais ce n'est qu'aux hommes spirituels (13-16). Or les Corinthiens sont encore enfants dans la foi et il leur faut le lait des enfants (III, 1-2); ils sont encore charnels, ils sont *hommes* en un mot (3), comme ils le montrent par leur conduite (4).

2. *Question d'ordre général.* — *Les fauteurs de coteries méconnaissent le rôle des apôtres.* — A) *Les apôtres sont les coopérateurs de Dieu.* — Ils travaillent en sous-œuvre, chacun dans sa sphère; mais Dieu est proprement le seul ouvrier, car c'est lui seul qui construit l'édifice, lui seul qui fait croître la moisson (5-8). Les fidèles sont donc le champ du céleste agriculteur, le temple du divin architecte (9). En tant que manœuvres de Dieu, les ouvriers apostoliques sont une même chose (8); il ne s'ensuit pas pourtant qu'ils n'aient ni devoirs ni responsabilités : a) Les uns ajoutent au fondement (à la doctrine du Christ prêchée par Paul) des matériaux précieux, l'or, l'argent et le marbre; chacun d'eux recevra une récompense proportionnée à son travail (10-12; cf. 8 et 14). — b) D'autres emploient pour bâtir le bois, le foin, la paille, matériaux vils et périssables : le feu du jugement détruira leur œuvre et ils ne se sauveront eux-mêmes qu'à travers le feu (13-15). — c) D'autres enfin, au lieu de construire, ébranlent et ruinent le temple de Dieu par leurs doctrines perverses : Dieu les perdra à son tour (16-17).

B) *Les apôtres sont pour les fidèles et les fidèles sont pour le Christ* (21-23). Il y a donc sottise et folie à s'inféoder à un homme (18-21).

C) *Les apôtres sont les dispensateurs des mystères de Dieu* (IV, 1).

Ils doivent donc être fidèles à leur mandat et soumis à leur commettant (2). Mais ce n'est pas aux hommes de les juger. Paul méprise ces jugements prématurés (3); il évite de se juger lui-même quoiqu'il n'ait pas conscience d'avoir manqué à son devoir; il ne veut relever que du jugement de Dieu (4-5). — Ici, Paul condamne sans ambages, et non plus en termes voilés, la conduite des Corinthiens (6-7); il oppose les exigences des fidèles aux tribulations des apôtres, livrés en spectacle à tout l'univers (8-13); il leur rappelle qu'il est leur père dans la foi (14-16) et qu'il saura user avec eux, selon le besoin, de sévérité ou de mansuétude (17-21).

II. Tolérance à l'égard de l'incestueux (V).

Un chrétien de Corinthe avait épousé sa marâtre, union illicite même aux yeux des païens (V, 1). Paul s'étonne et s'indigne qu'on ne l'ait pas chassé de l'église (2). Il se représente au milieu des fidèles, livrant à Satan le corps du coupable pour sauver son âme de la damnation (4-5). Il veut que l'église soit *azyme* et écarte le vieux levain, c'est-à-dire le scandale (6-8). — L'Apôtre profite de l'occasion pour lever un malentendu. Dans une précédente lettre, il avait interdit tout rapport avec les fornicateurs (9). Il ne parlait pas des païens, mais des chrétiens de mauvaise vie avec lesquels il défendait d'entretenir même les rapports ordinaires de table et de société (10-11). Quant aux infidèles, c'est à Dieu de les juger (12-13).

III. Procès devant les tribunaux païens (VI).

Demander justice aux injustes — c'était le nom courant des païens — est contraire à toute raison (VI, 1). Qu'on prenne pour juges les chrétiens, qui un jour jugeront le monde et les anges eux-mêmes (2-3). Ces intérêts temporels sont si minimes qu'il faudrait les confier aux membres infimes de l'Église (4). Mais non; il y a à Corinthe des hommes capables d'exercer l'arbitrage (5). Les procès entre frères sont par eux-mêmes un abus, mais ce qui est intolérable c'est de les faire juger par des infidèles (6). Mieux vaudrait souffrir l'injustice. Que dire de celui qui la commet? (7-8). Sachez-le bien : les pécheurs n'entreront point au royaume des cieux (9-10). Vous êtes régénérés : que votre vie réponde à votre condition nouvelle (11)!

L'affaire des procès peut être considérée comme une parenthèse. Paul revient sans transition à l'incestueux et combat ce faux principe : Tout est permis au chrétien (12). Non, tout n'est pas permis; et la fornication est intrinsèquement mauvaise pour trois raisons :

A) *C'est une injustice,* car le corps appartient au Seigneur qui le destine à la résurrection glorieuse (13-14). — B) *C'est un sacrilège,* car nous sommes les membres du Christ : qui attente à son propre corps prostitue un membre du Christ (15-18). — C) *C'est une profanation,* car nous sommes le temple du Saint-Esprit (19-20).

SECONDE PARTIE

LES CAS DE CONSCIENCE.

PREMIÈRE QUESTION

Mariage et célibat (VII).

En principe, il est mieux de s'abstenir des rapports sexuels, mais le péril d'incontinence vient modifier ce principe (VII, 1).

1. *Rapports conjugaux.* — Ils sont à conseiller pour obvier au danger d'impureté (2); ils sont obligatoires pour remplir le devoir conjugal (3), car chacun des époux appartient à son conjoint (4). Mais l'abstention est licite si elle a lieu : a) d'un commun accord, b) pour une fin honnête, c) pour un temps limité (5). L'Apôtre, en permettant les rapports conjugaux, ne les impose point (6); il souhaite au contraire à tout le monde le don de continence (7).

2. *Indissolubilité du mariage.* — Moins parfait que le célibat, le mariage est néanmoins à conseiller pour éviter l'incontinence (8-9). Le Seigneur l'a institué absolument indissoluble et aucun des conjoints ne peut répudier l'autre. Que s'ils viennent à se séparer, il leur est interdit de contracter un nouveau mariage (10-11).

3. *Privilège de Paul.* — Le mariage contracté dans l'infidélité persévère quand l'un des conjoints embrasse la foi (12-14); mais si la partie infidèle se sépare, le fidèle redevient libre et peut user sans scrupule de sa liberté (16). Cela ne déroge pas au principe général de rester dans l'état où l'on était quand on a reçu l'Évangile (17). Circoncis ou incirconcis, qu'importe! (18-20). Esclave ou homme libre, tout est égal au point de vue chrétien (21-23). En un mot que chacun reste au poste où la foi l'a trouvé (24).

4. *Excellence de la virginité.* — Le principe général s'applique aux personnes non mariées des deux sexes (26-27). Ce n'est pas que le mariage ne soit parfaitement licite, mais il expose aux tribulations de la chair (28). La figure de ce monde passe; il faut user du monde sans s'y attacher (29-31). Paul voudrait que ses néophytes fussent sans sollicitude (32) : c'est l'avantage de la vierge et du célibataire qui ne pensent qu'aux choses de Dieu, tandis que les gens mariés sont tiraillés par mille soucis terrestres (33-34). Paul en parlant

ainsi ne songe qu'à éloigner les obstacles qui entravent l'exercice de la piété (35). — Si quelqu'un craint le déshonneur pour la vierge dont il a la charge et qu'il juge à propos de la marier, il peut le faire sans péché (36-37). Toutes choses égales d'ailleurs, le père qui marie sa fille agit bien; en la gardant vierge, il agit mieux (38).

5. *L'état de veuvage.* — A la mort de son mari, la femme est libre de se remarier, pourvu que ce soit à un chrétien (39). Paul est d'avis qu'elle sera plus heureuse en restant veuve et il est sûr que son avis est conforme à l'esprit de Dieu (40).

DEUXIÈME QUESTION

Les victimes immolées aux idoles (VIII-X).

1. *Principes généraux.* — En matière de conduite, la science théorique ne suffit pas; il faut une science qui s'inspire de la charité (VIII, 1-3). En soi l'idolothyte n'est rien (4), puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu au domaine duquel on ne peut rien soustraire (5-6). Mais il y a des consciences mal formées pour qui l'idolothyte est intrinsèquement impur (7) et il faut éviter de les scandaliser (8-10). Car le scandale tue un frère pour lequel est mort le Christ (11); il s'attaque donc au Christ lui-même (12). A Dieu ne plaise que je scandalise mon frère pour un morceau de viande (13)!

2. *Exemple de Paul.* — Il est apôtre à l'égal des Douze (IX, 1) et il est sans conteste l'apôtre des Corinthiens (2); il pourrait donc vivre aux dépens des fidèles (3-4) et se faire servir par une femme chrétienne comme les autres apôtres (5-6). Tout travailleur vit aux frais de celui qui l'emploie (7) et la Loi mosaïque défend de museler le bœuf qui dépique le blé (8-11). Paul renonce à ses droits pour ne pas mettre obstacle à sa prédication (12). Il sait que sous l'ancienne Loi, comme sous l'Évangile, le ministre de l'autel vit de l'autel (13-14). Mais sa gloire, à laquelle il tient plus qu'à la vie, est de prêcher gratuitement l'Évangile (15-18). C'est pourquoi il se fait tout à tous pour les gagner à Jésus-Christ (19-23). Comme les lutteurs du stade, soutenus par l'espoir de la palme, il embrasse tous les renon cements pour ne pas être frustré du prix (24-27).

3. *Mise en garde contre des actes idolâtriques.* — Les Hébreux, providentiellement sauvés d'Égypte (X, 1-2), nourris et abreuvés miraculeusement (3-4), offensèrent Dieu et périrent dans le désert (5). Cela nous enseigne à craindre la concupiscence (6), à fuir l'idolâtrie dont ils se rendirent coupables (7-8), à ne pas tenter le Christ, à ne pas murmurer comme eux (9-10). Tout cela leur arrivait en

figure et a été écrit pour notre instruction (11). Que chacun veille sur soi (12) et compte sur l'aide de Dieu (13).

4. *Solution pratique des cas proposés.* — Tout acte d'idolâtrie est illicite; or le banquet sacré en l'honneur des faux dieux est un acte d'idolâtrie, car c'est une *communion* à l'idolothyte et une *union* avec l'idole (14-22). — Pour le reste, il faut tenir compte de l'édification (23-24). On peut acheter sans scrupule tout ce qui se vend au marché et accepter sans inquiétude les invitations des infidèles (25-27). Mais si un mets est signalé comme ayant été offert aux idoles, il convient de s'en abstenir pour ne pas scandaliser les assistants (28-30). — Chercher en tout la gloire de Dieu et le profit spirituel du prochain (31-33) : telle est la leçon qu'enseigne l'exemple de Paul et de notre commun modèle, le Christ (XI, 1).

TROISIÈME QUESTION

Le voile des femmes (XI, 3-16).

1. *Raison mystique.* — Il faut que le rapport de subordination qui existe entre la femme et l'homme se traduise en acte dans les assemblées religieuses : l'homme montrera son autorité en priant tête nue; la femme, sa soumission en priant voilée (3-5). La femme a été tirée de l'homme et créée pour l'homme (7-9) : elle doit porter devant les anges le signe de cette dépendance (10), qui n'est pas sans compensation puisque l'homme a besoin de la femme et naît de la femme (11-12). — 2. *Convenance naturelle.* La longue chevelure, sorte de voile naturel, est un indice du vœu de la nature que la femme reste voilée (13-15). — 3. *Pratique des églises.* Tel est d'ailleurs l'usage partout : cet argument tranche la question (16).

QUATRIÈME QUESTION

L'agape et l'eucharistie (XI, 17-34).

1. *L'agape.* — L'Apôtre a été informé de divers abus (XI, 17). On forme à l'église des groupes séparés, des *schismes* (18-19); il y a des repas distincts, avec un manque de retenue et une inégalité choquante, qui font ressembler cette cérémonie à un banquet profane et qui méritent un blâme énergique (20-22).

2. *L'eucharistie.* — Qu'ils se souviennent de l'institution de l'eucharistie, que Paul leur a transmise comme il l'a reçue lui-même du Seigneur (23). Jésus bénit et distribue le pain et le calice consacrés en recommandant de renouveler cet acte en souvenir de sa mort (24-26). Manger ce pain ou boire ce calice sans les dispositions vou-

lues, c'est se rendre coupable du corps et du sang du Sauveur (27). Il faut donc s'éprouver d'avance pour ne pas manger et boire son propre jugement (28-29). Les morts, les maladies si fréquentes parmi les chrétiens de Corinthe sont des avertissements de Dieu dont ils doivent profiter, s'ils veulent échapper à la condamnation (30-32).

3. *Décision pratique.* — S'attendre les uns les autres et ne pas aller à l'église pour assouvir sa faim. Les autres points seront réglés au retour de l'Apôtre (33-34).

CINQUIÈME QUESTION

Les charismes (XII-XIV).

I. *Notions générales* (XII).

1. *Critères des charismes.* — Quiconque dit : *Anathème à Jésus* est mu par un esprit mauvais; quiconque dit : *Jésus est le Seigneur* est mu par le bon Esprit (XII, 1-2).

2. *Origine des charismes.* — Quelque différents qu'ils soient, les charismes ont Dieu pour unique auteur (4-6).

3. *Fin des charismes.* — L'Esprit-Saint les distribue comme il veut et à qui il veut pour l'utilité commune (7-11).

4. *Variété des charismes.* — Elle est nécessaire à l'organisme de l'Église, corps mystique du Christ, comme la variété des membres est nécessaire à l'organisme humain (12-20). Tous, même les plus humbles, ont leurs fonctions et leur utilité, comme tous les membres, même les plus vils, contribuent au fonctionnement du corps et au bien-être des autres membres (21-27). C'est pourquoi Dieu a mis dans le corps mystique : premièrement des apôtres, secondement des prophètes, en troisième lieu des docteurs, puis d'autres grâces d'ordre inférieur qui l'embellissent et le complètent (27-30).

II. *La charité vaut mieux que les charismes* (XIII).

1. La *grande règle* est de désirer les meilleurs — c'est-à-dire les plus utiles — d'entre les charismes; mais il y a quelque chose de plus excellent que tout cela : c'est la charité (XII, 31); car, sans elle, le don des langues le plus merveilleux n'est qu'un vain bruit (XIII, 1), la prophétie la plus sublime et la foi capable de transporter les montagnes ne sont rien (2-3).

2. Énumération de *quinze vertus* compagnes de la charité (4-7).

3. Un *autre privilège de la charité* c'est de durer toujours : le don de prophétie sera absorbé dans la plénitude de la vision béatifique; le don des langues est incompatible avec la perfection du bonheur céleste; le don de science, obscur et partiel, s'éclipsera devant la

lumière de gloire (8-12). Bien plus, des trois vertus *permanentes,* par opposition aux charismes passagers, la charité est la plus grande (13).

III. *La prophétie et la glossolalie* (XIV).

Comparée à la glossolalie, la prophétie l'emporte (XIV, 1). — 1. Le glossolale ne parle qu'à Dieu, car personne ne le comprend; le prophète adresse aux hommes des paroles d'édification, de consolation et d'exhortation; il édifie l'Église entière, tandis que le glossolale n'édifie que lui-même (2-6). — 2. Les paroles du glossolale ressemblent aux sons d'un instrument jouant un air inconnu, ou à un discours en langue barbare (7-11). Il faut toujours viser à l'utilité de l'Église (12-15) : or la glossolalie, sans le don d'interprétation, est peu utile, car elle est incomprise (16-19). — 3. Dieu a menacé son peuple, comme d'un châtiment, de lui faire entendre une langue inconnue (20-22). — 4. Un infidèle, pénétrant dans l'église, tournerait en dérision le glossolale, au lieu que l'exhortation du prophète lui toucherait le cœur (23-25) : autant de raisons de préférer la prophétie.

IV. *Instructions pratiques sur l'usage des charismes.*

1. Dans les réunions publiques, éviter la confusion et veiller à l'édification (26). Que deux ou trois glossolales au plus parlent l'un après l'autre et qu'il y ait quelqu'un pour servir d'interprète. A défaut d'interprète qu'ils se taisent ou ne parlent qu'à Dieu (27-28). — 2. De même les prophètes : deux ou trois seulement parleront dans la même séance et les autres apprécieront (29-33). — 3. Que les femmes se taisent à l'église (34-37). — 4. Estimer les dons spirituels, mais garder le bon ordre (38-40).

SIXIÈME QUESTION.

La résurrection des morts (XV).

I. *Le fait de la résurrection du Christ.*

La mort du Christ pour nos péchés, son ensevelissement, sa résurrection le troisième jour, le tout conformément aux prophéties : telle est la base inébranlable de notre foi et un des articles fondamentaux de l'évangile de Paul (XV, 1-4). Ce fait est attesté par de nombreux témoins oculaires : Pierre, les Douze, plus de cinq cents frères dont la plupart vivent encore, Paul lui-même, le moindre et le dernier des apôtres (5-8). Le souvenir de sa conversion miraculeuse provoque chez lui un élan d'humble reconnaissance (9-11).

II. *Le pourquoi de la résurrection.*

La résurrection du Christ est indissolublement liée à la nôtre : il ne serait pas ressuscité si nous ne devions ressusciter, ou plutôt il est impossible que nous ne ressuscitions pas s'il est ressuscité (12-13). Or si le Christ n'est pas ressuscité, le témoignage des apôtres est faux, la foi des néophytes est vaine, les justes morts dans le Christ sont perdus, les fidèles vivants sont les plus malheureux des hommes (14-19) : conséquences absurdes. — La mort est le fait d'un homme, Adam, la résurrection sera le fait d'un homme, le nouvel Adam; c'est pourquoi le Christ est appelé les *prémices des morts;* il vient le premier, mais les autres le suivent nécessairement, comme la moisson suit les prémices (20-24). — Le Christ doit triompher de tous ses ennemis, d'après les prophètes; il triomphera donc aussi de la mort — ce qui aura lieu dans la résurrection des justes — et alors il pourra inaugurer son règne éternel, sous les ordres du Père (24-28). — L'espérance de la résurrection est si fermement ancrée dans la conscience chrétienne qu'elle se manifeste par la pratique de quelques fidèles de se faire baptiser pour les morts (29) et surtout par le courage avec lequel les apôtres affrontent tous les dangers (30-32). — Sortie véhémente contre les sceptiques (33-34).

III. *Le comment de la résurrection.*

Comparaison de la semence : le grain périt pour revivre; il ne revit qu'à condition de périr; et Dieu lui donne un corps nouveau suivant l'espèce à laquelle il appartient (35-38). — Les êtres animés et inanimés sont plus ou moins parfaits, tout en étant de même nature; les astres sont plus ou moins brillants : il en sera de même à la résurrection des morts (39-42). Le corps des élus aura pour attributs l'incorruption, la gloire, la puissance, la spiritualité (43-44). Je dis la *spiritualité*, car comme nous recevons en naissant l'image de l'homme terrestre, nous recevrons en ressuscitant l'image de l'homme céleste (45-49). Rien de faible et de corruptible ne peut entrer dans le royaume des cieux (50). Il y faut une transformation préalable. Aussi écoutez ce mystère : au son de la dernière trompette, les morts ressusciteront incorruptibles et nous (les vivants) nous serons transformés (53). Alors sera brisé l'aiguillon de la mort, comme parlent les prophètes (54-56). — Doxologie et exhortation (57-58).

La *conclusion* contient, avec des instructions sur la collecte (XVI, 1-4), des nouvelles personnelles de Paul (5-9), une recommandation pressante en faveur de Timothée (10-11), quelques détails sur Apollos (12) et les trois envoyés des Corinthiens (15-18), enfin les salutations et les souhaits d'usage (19-24).

III. — SECONDE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

L'unité de l'Épître est dans l'objet poursuivi par l'Apôtre : préparer son arrivée à Corinthe en levant les difficultés qui s'opposent à son retour immédiat. Ces obstacles sont de trois sortes : I. Les dispositions douteuses des Corinthiens à son égard; II. l'affaire de la collecte encore en suspens; III. les agissements des adversaires. Paul déclare à plusieurs reprises qu'il ne rentrera point à Corinthe avant que toutes les difficultés ne soient résolues. Si ses enfants spirituels n'avaient pas en lui une entière confiance, son retour serait voilé de tristesse et il veut s'épargner ce chagrin (2^{2-3}); si la quête n'était point terminée, il aurait à rougir devant ses compagnons (9^{4-5}); enfin si les Corinthiens ne punissaient pas eux-mêmes les coupables, il serait obligé de frapper sévèrement (13^{10}).

On le voit, la première partie est surtout *apologétique*, la deuxième *parénétique*, la troisième *polémique*. De nombreux mots de rappel, répandus çà et là, resserrent le lien un peu lâche de ces trois parties.

Dans la *suscription*, Paul s'associe Timothée et s'adresse, en même temps qu'aux Corinthiens, à tous les fidèles d'Achaïe.

L'entrée en matière, sous forme d'action de grâces, est une des plus belles pages que Paul ait écrites. Il bénit Dieu de l'avoir consolé dans ses tribulations pour lui apprendre à consoler les autres dans leurs épreuves. Entre lui et les fidèles, règne une parfaite communion de joies et de tristesses. Ce motif lui permet de rappeler les luttes surhumaines soutenues à Éphèse et d'attribuer délicatement le triomphe aux prières des néophytes (I, 3-11).

PREMIÈRE PARTIE APOLOGÉTIQUE

PAUL EXPLIQUE ET JUSTIFIE SA MANIÈRE D'AGIR (I-VII).

On l'accusait : 1. d'inconstance dans sa conduite; 2. de manque de sincérité dans sa prédication; 3. de despotisme dans son gouvernement. Ces trois griefs se mêlent un peu dans l'apologie de l'Apôtre, comme ils se mêlaient dans la bouche de ses adversaires et il n'est pas toujours possible de les isoler. Paul leur oppose d'abord en général le témoignage de sa conscience (I,12-13) et la conviction intime des Corinthiens eux-mêmes (14).

1. *Inconstance.* — Il avait d'abord résolu d'aller directement d'Éphèse à Corinthe (15) et de revenir dans cette dernière ville après une rapide visite en Macédoine (16). Il a dû changer de plan, mais il ne l'a pas fait inconsidérément (7-18). Son *oui* a toujours été

oui, comme le *oui* du Fils de Dieu lui-même (19-21). S'il a différé son voyage, c'est afin de les épargner (22-23). Il n'a pas voulu que son retour fût pour eux et pour lui un sujet de tristesse (II, 1-2) ; et la lettre sévère qu'il leur a envoyée avait justement pour but d'aplanir les difficultés (3-4). — Il revient à cette occasion sur l'affaire de l'incestueux, cause de leurs dissentiments. Le coupable a été réprimandé par la majorité de l'église (5-6). Cela suffit : Paul lui pardonne et demande son pardon (7-8). Il se proposait en leur écrivant de mettre leur obéissance à l'épreuve (9), mais il ne voulait pas d'une rigueur excessive qui ferait le compte de Satan (10-11). L'attente de ce que feraient les Corinthiens le préoccupait au point de lui ôter tout repos (12-13). Enfin Tite l'a rassuré et il en bénit Dieu (14).

2. *Manque de sincérité.* — Le passage II, 15-17 sert de transition à ce qui va suivre : « Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu; nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu, dans le Christ. » Après s'être excusé de paraître se recommander, quand il n'a besoin d'autre lettre de recommandation que l'église de Corinthe elle-même (III, 1-3), il explique les raisons de cette droiture confiante dont Dieu est l'unique auteur (4-6). Le ministère des apôtres, comparé à celui de Moïse, est tellement glorieux qu'il inspire naturellement l'assurance et la franchise (7-12). Aussi, les apôtres ne se voilent-ils pas la face pour parler au peuple, comme faisait Moïse dont le voile restera sur les yeux et sur le cœur de ceux qui le lisent jusqu'au jour de leur conversion finale (13-16). L'Esprit de Dieu est un esprit de liberté (17) et tous les fidèles, contemplant la gloire de Dieu face à face, se transforment en cette divine image (18). Les apôtres, eux, pénétrés de la dignité de leur mission, répudient toute feinte et tout déguisement (IV, 1-2). Il n'y a que les infidèles qui trouvent volontairement obscure leur prédication (3-6).

Loin de les rendre pusillanimes, le sentiment de leur faiblesse augmente leur confiance en Dieu (7). Périls de mort, la mort elle-même, rien ne les abat ni ne les décourage (8-15). Si leur corps tombe en ruines, leur homme intérieur se renouvelle de jour en jour (16) et la perspective des biens éternels les soutient et les anime. Ils savent qu'au sortir de cette tente périssable une demeure incorruptible les attend (V, 1). Sans doute, ils désireraient revêtir la gloire sans dépouiller la mortalité : ce qui n'est possible que si le Jour du Seigneur les trouve vivants (2-5); mais ils se résignent, heureux de sortir du corps pour être avec le Christ (6-8). Ils s'efforcent dans tout état de plaire à Dieu, sachant que nous devons tous paraître à son tribunal (9-10). C'est un nouveau motif de sincérité (11).

3. *Arrogance et despotisme.* — L'Apôtre aborde ce sujet délicat avec de nouvelles précautions oratoires (V, 12). Il justifie par deux raisons sa liberté apostolique travestie par ses ennemis. La charité de Jésus-Christ le presse et il ne veut connaître personne selon la chair (14-18). Il a reçu la charge de réconcilier les hommes à Dieu et il doit remplir cet office (V, 19-VI, 2). Il trace ici l'idéal de l'ouvrier apostolique (VI, 3-10) et, pour joindre l'exemple à la théorie, il adresse aux Corinthiens une de ces exhortations vives qui ont amené entre eux et lui des dissentiments (VI, 11-VII, 1). Il proteste encore une fois qu'il n'a pas excédé en rigueur (VII, 2-3) et termine en racontant ce qui s'est passé entre son départ d'Éphèse et l'arrivée de Tite, qui lui rapportait de Corinthe des nouvelles si consolantes (4-16).

DEUXIÈME PARTIE PARÉNETIQUE

BUT : ORGANISER LA COLLECTE (VIII-IX).

Premier motif : L'émulation. — Les Macédoniens, malgré leur pauvreté extrême, se sont signalés par leur générosité (VIII, 1-2); ils ont donné spontanément autant qu'ils pouvaient (3-4). Ce spectacle engage l'Apôtre à faire achever à Corinthe la quête déjà commencée (5-6) : les Corinthiens, qui excellent en tout, ne peuvent rester en arrière sur ce seul point (7). L'Apôtre ne les contraint pas; il veut seulement stimuler leur charité en la confrontant à celle d'autrui (8). Il leur rappelle que Jésus-Christ s'est fait pauvre pour nous enrichir (9). Son conseil est d'ailleurs justifié par le zèle connu des Corinthiens (10-12). Il ne s'agit pas de se dépouiller pour enrichir les autres (13); il s'agit d'établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne (14-15). — Paul accrédite et recommande ses trois messagers (16-24).

Deuxième et troisième motif : L'amour-propre et l'intérêt. — Ces deux motifs, touchés en passant au chapitre VIII, sont développés au chapitre IX. Ce dernier chapitre semblerait avoir été ajouté après coup ou écrit après une interruption. — Paul vante partout l'empressement et la générosité des Corinthiens (IX, 1-2). S'ils n'étaient pas prêts à temps, quelle honte pour lui et pour eux (3-5)! — L'intérêt auquel il fait appel est un *intérêt surnaturel.* La moisson céleste est proportionnée à la semence et surtout à la qualité de la semence (6-7). Dieu est généreux envers nous dans la mesure où nous le sommes envers lui (8-11). L'aumône fait monter au ciel des actions de grâces et redescend en bénédictions (12-15).

TROISIÈME PARTIE POLÉMIQUE

BUT : ABATTRE SES ADVERSAIRES (X-XIII).

1. *Menaces à l'adresse des agitateurs.* — Paul conjure ses adversaires de ne pas l'obliger à déployer à son retour l'énergie dont il fait preuve quand il est loin d'eux (X, 1-2). Sa personne est faible, mais ses armes sont celles de Dieu même (3-4) dont il tient le pouvoir d'humilier les orgueilleux et de punir les rebelles (5-6). Il ne le cède en rien à ses adversaires et ne craint pas d'afficher la puissance que Dieu lui a donnée non pour détruire mais pour édifier (7-8). Ses lettres, dit-on, sont fortes et terribles, mais sa personne n'est point en rapport avec elles (9-10) : or, il sera en face de ses opposants tel qu'il est dans ses lettres (11). Il y en a qui, se mesurant à eux-mêmes, se croient à tort quelque chose (12); lui se mesure à l'autorité que Dieu lui a conférée (13), qu'il s'est acquise en évangélisant Corinthe (14). Il ne se fait pas un piédestal des labeurs d'autrui (15) et n'usurpe point le mérite des autres (16). C'est ainsi qu'il pratique l'adage : « Quiconque se glorifie, doit se glorifier dans le Seigneur » (17-18).

2. *Reproches aux Corinthiens qui leur prêtent l'oreille.* — Paul éprouve envers l'église de Corinthe une sainte jalousie (XI, 1); il voudrait la conserver au Christ comme une chaste épouse (2); il craint pour elle la séduction dont Ève fut victime (3) : séduction que rien n'excuse, car les agitateurs ne leur annoncent pas un autre Christ, ne leur confèrent pas un autre Esprit, ne leur prêchent pas un autre Évangile (4). Paul, malgré son humble langage, n'est inférieur en œuvres et en science à aucun des grands apôtres (5-6). On lui fait un crime de sa modestie, de son désintéressement (7) : en effet il a mis à contribution d'autres églises pour ne pas leur être à charge (8-9); il s'en fait gloire, mais on le calomnie en voyant là un manque d'affection (10-11). Il a voulu ôter à ses adversaires le moyen de lui ressembler (12); car ces faux apôtres, ces mauvais ouvriers, veulent se transfigurer en apôtres du Christ (13), comme Satan se transfigure en ange de lumière (14) : mais ils auront une fin digne de leurs déportements (15).

3. *Paul ne le cède en rien à qui que ce soit.* — L'Apôtre s'excuse de parler si avantageusement de lui et de paraître imiter en cela ses détracteurs (XI, 16-18). Les Corinthiens, qui les supportent avec tant de patience, sauront le supporter (19-20). Donc, il ne redoute aucune comparaison (21). Il est Hébreu, Israélite, fils d'Abraham, ministre du Christ, autant ou plus que les autres (22-23). — A) *Ce que Paul a*

souffert pour le Christ : Cinq bastonnades (24), trois flagellations, une lapidation, trois naufrages (25), labeurs sans nombre et périls de toute sorte (26-27), sollicitude de toutes les églises (28-29). Mais Paul ne veut se glorifier que de sa faiblesse qui rend plus de gloire à Dieu (30-31). — B) *Ce que Jésus-Christ a fait pour Paul :* Visions et révélations du Seigneur (XII, 1), ravissement au troisième ciel (2-3), communication d'ineffables mystères (4) : encore un sujet de gloire s'il voulait se glorifier d'autre chose que de ses infirmités (5-6). L'ange de Satan le soufflète (7-9); il s'en réjouit dans la pensée de faire triompher par sa faiblesse la puissance de Dieu (10).

4. *Paul, à son retour à Corinthe, agira avec vigueur.* — Son titre d'apôtre lui donne le droit de parler ainsi (11-12). Les Corinthiens ne peuvent lui reprocher qu'une chose : son désintéressement et celui de ses envoyés; mais cette réserve à leur égard n'a pas eu pour mobile un manque d'affection (13-19). Il craint, à son arrivée, de ne pas les trouver tels qu'il le désirerait (20-21); car il est décidé à traiter cette fois les coupables sans ménagements (XIII, 1-4). Qu'ils s'éprouvent donc et s'examinent sérieusement (5-9). S'il leur écrit cela, c'est pour s'épargner les rigueurs (10).

Une *conclusion* très brève contient les avis, les salutations, les souhaits et les bénédictions d'usage (11-13).

IV. — ÉPITRE AUX GALATES

L'idée centrale de l'Épître est dans cette formule (V, 1) : « Le Christ vous a donné la liberté; tenez donc ferme et ne retombez pas sous le joug de la servitude. » La liberté chrétienne est d'abord établie par l'histoire (I-II), puis démontrée par la nature de l'économie évangélique (III-IV), et enfin étudiée dans ses conséquences (V-VI).

La *suscription*, plus longue que d'habitude, renferme deux considérations en harmonie avec l'objet de la lettre.

L'*entrée en matière* sous forme d'action de grâces, avec l'éloge des destinataires, étant supprimée, la lettre débute *ex abrupto*.

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ÉTABLIE PAR L'HISTOIRE (I-II).

1. *Par la prédication constante et autorisée de Paul.* — L'Apôtre s'étonne que les Galates oublient si vite son évangile (I, 6-7) et pro-

nonce l'anathème contre quiconque en enseignerait un autre (8 9). Il fait entendre qu'on le calomnie en prétendant qu'il eut jadis plus de condescendance (10-11). Son évangile ne s'accommode pas aux désirs des hommes, parce qu'il vient de Dieu (11-12). En effet Paul, persécuteur farouche (13), pharisien fanatique (14), fut un jour éclairé subitement par le Fils de Dieu et reçut mission de le prêcher aux Gentils (15-16). Au lieu d'aller à Jérusalem s'instruire auprès de ses devanciers, il se retira en Arabie (17). Après trois ans, il vint voir Pierre, mais ne resta chez lui que quinze jours (18-20). Il vécut ensuite sans rapports avec les chrétiens de Judée (21-22) qui n'apprirent que par ouï-dire sa conversion et son apostolat (23-24).

2. *Par la sanction que les grands apôtres donnèrent à l'évangile de Paul.* — Paul leur exposa en particulier l'évangile qu'il prêche aux Gentils et dont le premier article est l'exemption de la Loi mosaïque (II,1-2). Ils l'approuvèrent et ne l'obligèrent pas à circoncire Tite (3-5). Bien plus, les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, reconnurent expressément sa mission, lui tendirent la main en signe d'alliance et partagèrent avec lui le champ de l'apostolat, en lui recommandant seulement les pauvres de Jérusalem (6-10).

3. *Par le conflit d'Antioche.* — Comme Pierre, par crainte des judaïsants, s'éloignait des Gentils convertis qui n'observaient pas la Loi, Paul le reprit publiquement (11-14) et lui exposa devant tout le monde les raisons qui militent en faveur de la liberté chrétienne, raisons acceptées par le chef des apôtres (15-21).

DEUXIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE DÉMONTRÉE PAR LA JUSTIFICATION (III-IV).

Ce qui répand un peu d'obscurité sur cette partie, c'est qu'il y a au fond un raisonnement latent qu'on pourrait exposer ainsi : « Le chrétien est libre à l'égard de la Loi, si la Loi n'est ni la cause, ni la condition essentielle, ni le complément de la justification. » Cette proposition conditionnelle est évidente pour l'Apôtre qui se contente de prouver la vérité de la condition, à savoir que la Loi mosaïque n'est pour rien dans la justification du chrétien.

1. *Preuve d'expérience* (III, 1-6). — Si l'image du Crucifié, exposée aux regards des Galates, ne suffit pas à dissiper leur erreur (1), une simple question leur ouvrira les yeux : D'où leur vient l'Esprit-Saint qu'ils ont reçu au baptême? De la foi ou de la Loi? De la foi sans nul doute, puisqu'ils n'avaient jamais observé la Loi (2). Or, après avoir débuté par l'Esprit, ils voudraient finir par la chair (3-4)! Et

maintenant encore d'où leur viennent les manifestations prodigieuses de l'Esprit-Saint? Toujours de la foi; la Loi n'y est pour rien (5).

2. *Preuve scripturaire.* — Abraham, d'après l'Écriture, fut justifié par la foi (6) et c'est aussi par la foi que nous devenons les fils d'Abraham (7). En effet, tous les peuples doivent être bénis en lui (8); or, ils ne peuvent obtenir ces bénédictions par le moyen de la Loi, puisqu'elle est, au contraire, une source de malédictions (9-10). Le Christ en prenant sur lui la malédiction de la Loi nous en a exemptés nous-mêmes (11-13), afin que, par la foi, nous ayons part aux bénédictions dont Abraham est le dépositaire (14).

3. *Preuve théologique tirée de la nature de la promesse et de la Loi.* — A) Les bénédictions promises à Abraham et à sa postérité sont un bienfait gratuit et sans condition, un testament sans clauses rédhibitoires et confirmé par serment (15-16); la Loi est un contrat bilatéral, exigeant l'intervention d'un médiateur, onéreux de part et d'autre et qui d'ailleurs ne confère pas la justice mais au contraire augmente les prévarications, comme les faits le prouvent (19-22). Il est donc impossible qu'elle survienne, *à titre perpétuel*, quatre cent trente ans après la promesse gratuite de Dieu et que l'héritage promis à la postérité d'Abraham y soit attaché, car ce serait évidemment annuler la promesse divine (17-18).

B) La même conclusion s'impose, si nous considérons ce qu'est la Loi dans les vues de Dieu. — a) La Loi est le pédagogue qui conduit au Christ (23-24); elle a fini son rôle et doit disparaître quand le pupille atteint l'âge mûr, quand il reçoit les effets de la filiation effective. C'est ce qui a lieu au baptême (25-29). — b) La Loi est l'enfance de l'humanité. L'enfant en bas âge est traité comme un serviteur et soumis à des subalternes; mais quand vient l'heure fixée par le père, il est libre et maître de ses actes (IV, 1-2). De même à la plénitude des temps, à l'arrivée du Christ, les Juifs sont émancipés et les Gentils reçoivent la qualité de fils (3-5). La preuve en est dans le nom de Père que le Saint-Esprit leur met aux lèvres (6-7). Comment donc les Galates, éclairés par l'Évangile, songent-ils à rétrograder à cet état inférieur, qui ressemble par son imperfection à celui dont l'Évangile les a retirés (8-11)? — Ici Paul épanche son cœur et rappelle les soins touchants que les Galates eurent jadis pour lui (12-15). Leur serait-il devenu odieux en leur disant la vérité (16)? Qu'ils se défient des flatteurs (17-18). Pour lui, il les porte toujours dans son cœur et il voudrait leur dire des paroles de tendresse comme une mère à son nourrisson (19-20).

4. *Illustration scripturaire tirée de l'histoire des fils d'Abraham.* — Ismaël, fils de la servante, était fils selon la chair, Isaac, fils de

la femme libre, était fils selon la promesse (21-23). C'est l'allégorie des deux Testaments (24). L'un, représenté par Agar, ne donne naissance qu'à des esclaves (25); l'autre, figuré par Sara, ne produit que des hommes libres (26-28). La Synagogue persécute l'Église, comme Ismaël persécutait Isaac (29); mais Dieu ordonne d'expulser la servante qui n'aura point de part à l'héritage (30-31).

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE (V-VI).

1. *Corollaire direct.* — Le premier devoir du chrétien est de maintenir cette liberté que le Christ lui a conquise (V, 1). Qui se fait circoncire s'oblige à observer la Loi tout entière et perd les avantages de la foi; il déchoit de la grâce (2-4). La justice ne dépend que de la foi *informée* par la charité; la circoncision n'est rien (5-6). Paul met en garde les Galates contre les séducteurs (1-10), se défend d'une calomnie mise sur son compte (11) et termine par une imprécation contre les judaïsants (12). — Cependant la liberté chrétienne n'est pas la licence; elle suppose la charité qui est l'abrégé de la Loi (13-15). Elle exige la lutte de l'esprit contre la chair et la victoire définitive de l'esprit (16-18). Paul énumère à cette occasion les *œuvres* de la chair (19-21) et les *fruits* de l'Esprit (22-23). Quiconque appartient au Christ crucifie sa chair (24) : quiconque vit dans l'Esprit suit les impulsions de l'Esprit (25).

2. *Conseils divers.* — Mansuétude et support mutuel (VI, 1-2). Fuite de la vaine gloire (3-4). Déférence du catéchumène envers le catéchiste (6). Semer pour la vie éternelle (7-9). Faire du bien à tous, surtout aux fidèles (10).

Conclusion de la main de Paul (11). Nouvelle mise en garde contre les séducteurs qui prêchent la circoncision non par zèle mais par amour-propre et dans des vues intéressées (12-13). L'Apôtre, lui, ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ, avec lequel il est crucifié et dont il porte les stigmates (14-17). — Souhait final (18).

V. — ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

Le *but* est d'expliquer le *Mystère* par excellence, ou le dessein secret conçu par Dieu de toute éternité et réalisé dans l'Évangile de sauver tous les hommes sans distinction en les unissant au Christ par

un lien si intime qu'ils ne fissent en lui et avec lui qu'un seul corps mystique. C'est, en d'autres termes, l'union conjugale du Christ avec son Église, union entrevue par les prophètes et dont le Cantique des cantiques est le magnifique épithalame. Un même courant d'idées parcourt toute la lettre. Les mots de rappel sont : *Mystère* (1^{9}; $3^{3\cdot 49}$; 5^{32}; 6^{19}), *Église* (1^{22}; $3^{10\cdot 21}$; $5^{23\cdot 32}$), *Corps* (1^{23}; 2^{16}; $4^{2\cdot 12\cdot 16}$; $5^{23\cdot 28\cdot 30}$), *Tête* (1^{22}; 4^{15}; 5^{23}), les verbes composés de σύν, marquant l'identité mystique des chrétiens entre eux et avec le Christ, et la formule si souvent répétée *In Christo Jesu.*

La *suscription* peut être prise pour type, si les mots ἐν 'Εφέσῳ sont authentiques. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE L'INCORPORATION AU CHRIST (I-III).

1. *Le Mystère conçu par Dieu dès l'éternité* (I, 3-14). — Le Père nous a bénis dans le Christ (3), choisis en lui avant l'origine du monde (4) et prédestinés à la filiation adoptive (5), par un effet de son bon plaisir et en vue de sa gloire (6), non sans l'intervention du Fils (7). Le secret que Dieu nous a révélé (8-9) est de tout résumer dans le Christ quand viendrait la plénitude des temps (10). En conséquence de cette prédestination (11), les Juifs croient les premiers (12); puis les Gentils, appelés à leur tour (13), reçoivent les mêmes dons du Saint-Esprit (14).

2. *Le Mystère réalisé dans l'Église* (I, 15-II, 22). — L'Apôtre prie Dieu sans cesse (I, 15-16) de donner aux fidèles l'esprit de sagesse et d'illuminer leur cœur (17-18), afin qu'ils comprennent ce qu'ils doivent attendre du Christ, infiniment exalté au-dessus de toute créature (19-21) et chef incomparable de l'Église qui est son complément (22-23). Les Gentils, autrefois ensevelis sous leurs péchés (II, 1-3), ont été vivifiés dans le Christ par un merveilleux effet de la grâce et de la miséricorde divines (4-9) et appelés à servir Dieu par l'exercice de la vertu (10). Ils ne sont plus *incirconcis* (11); ils ne sont plus sans Christ, sans Dieu, sans espérance (12-13). Jésus a renversé la barrière qui séparait les Juifs des Gentils et uni les deux peuples en un seul corps (14-16). Entre eux, plus de haines ni de rivalités; il y a égalité parfaite (17-18). Les Gentils appartiennent comme les autres à la cité, à la maison de Dieu (19), bâtis sur le fondement des apôtres (20), pierres vivantes du temple du Saint-Esprit (21-22).

3. *Révélation du Mystère* (III). — Paul redouble de supplications

(III, 1 et 14-15) pour que Dieu fortifie l'*homme intérieur* des néophytes (16-17) et leur fasse apprécier la grandeur et la profondeur de ce Mystère et l'incompréhensible amour du Christ (18-19). — Ici s'intercale une longue digression (III, 2-13) où Paul revendique une connaissance spéciale du Mystère (2-4) maintenant révélé aux apôtres et aux prophètes (5) : à savoir que les Gentils sont cohéritiers, membres du même corps, participant aux mêmes promesses (6). Paul, malgré son indignité, a reçu mission d'annoncer ce Mystère (7-9), afin que les puissances supérieures apprennent par l'Église les merveilles de la sagesse divine (10-13). — *Doxologie* (20-21).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (IV-VI).

I. *Principes généraux.* — 1. *Principe positif :* Mener une vie *digne de sa vocation* (IV, 1); en particulier « conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix » (2-3), conformément aux *sept* éléments d'union que renferme la profession du christianisme (4-6). Les grâces diverses dues à la libéralité du Christ (7), qui est descendu ici-bas et remonté au ciel afin de tout remplir de sa plénitude (8-11), loin de nuire à l'union, sont destinées à l'édification du corps mystique (12) et ont pour but d'instiller à tous les fidèles la sève du Christ et de les faire croître à la mesure de leur chef (13-16).

2. *Principe négatif :* Ne pas imiter les païens (IV, 17) livrés aux passions impures (18-19), mais dépouiller le vieil homme (20-22) et revêtir l'homme nouveau (23-24). Donc, plus de mensonge (25), plus de colère (26-27), plus de vol (28), plus de mauvais discours (29) : toutes choses qui contristent l'Esprit de sainteté (30-31). Imitez la mansuétude de Dieu (IV, 32-V, 1); imitez le Christ (2). Que les chrétiens fuient avec horreur les vices de la chair (3-5); ils ne sont plus enfants des ténèbres mais fils de lumière (6-12) : qu'ils veillent donc dans la tempérance et l'action de grâces (13-20).

II. *Applications particulières.* — 1. *Devoirs des divers états.* — A) *Devoirs des femmes :* être soumises à leur mari comme l'Église est soumise au Christ (22-24). — B) *Devoirs des maris :* aimer leur femme comme le Christ aime l'Église ; car le mariage figure l'union de l'Église et du Christ (25-33). — C) *Devoirs des enfants :* obéissance (VI, 1-3). — D) *Devoirs des pères :* tendresse et dévouement (4). — E) *Devoirs des esclaves :* sujétion surnaturelle (5-8). — F) *Devoirs des maîtres :* mansuétude inspirée par la crainte de Dieu (9).

2. *Panoplie des vertus.* — Pour lutter contre le monde et les puis-

sances des ténèbres (10-13), il faut que le chrétien revête la *ceinture* de la vérité, la *cuirasse* de la justice (14), les *sandales* de la promptitude (15), le *bouclier* de la foi (16), le *casque* du salut (17), le *glaive* de l'Esprit (18). Qu'il y ajoute la vigilance et la prière (19-20).

Conclusion : nouvelles personnelles (21-22), souhaits (23-24).

VI. — ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Vivement touché par l'affection constante des Philippiens qui viennent de lui envoyer encore une généreuse offrande et par le dévouement filial de l'un d'entre eux, Épaphrodite, l'Apôtre leur écrit une lettre de remerciement. La joie est le sentiment dont il déborde et qu'il veut inspirer. Ce lien fragile unit les diverses parties de l'Épître, où il ne faut pas chercher d'autre *plan.*

La *suscription* s'adresse au clergé et aux fidèles. — L'*entrée en matière,* sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

1. *Divers motifs de joie.* — Le premier est le *souvenir des Philippiens* qui n'ont jamais manqué de lui prêter assistance (I, 3-6). Il les porte tous dans son cœur et tout est commun entre eux et lui (7-8). Il souhaite ardemment que Dieu achève en eux son œuvre de miséricorde (9-11). — Un second motif est la *tournure favorable* des choses. L'Évangile gagne du terrain jusque dans le Prétoire (12-14). Si les sentiments des prédicateurs de la foi ne sont pas tous purs, qu'importe! pourvu que le Christ soit prêché (15-18). Paul ne désire que la glorification du Christ, soit par sa vie soit par sa mort (19-21) : la mort lui semble plus enviable parce qu'elle l'unirait à l'objet de son amour; mais il accepte la vie avec courage et résignation pour travailler encore (22-24). Il sait qu'il reverra ses chers néophytes (25-26). Puisse-t-il constater qu'ils font honneur à l'Évangile et qu'ils s'associent vaillamment à ses persécutions (27-30)!

2. *Il les prie de mettre le comble à sa joie.* — Ce sera par la charité, l'abnégation et le dévouement mutuel (II, 1-4), dont Jésus-Christ leur offre un si parfait modèle, lui qui, étant Dieu (5-6), s'est dépouillé en se faisant homme (7-8) et qui par son humiliation volontaire a mérité son exaltation incomparable (9-11). Qu'ils coopèrent donc à la grâce (12-13) et que, par la pratique de toutes les vertus, ils mettent le sceau à leur commune joie (14-18).

3. *Il veut y contribuer de son côté.* — C'est pour cela qu'il a résolu de leur envoyer Timothée, dont il fait un magnifique éloge (19-23). Bien plus, il espère venir lui-même (24). En attendant, il leur

renvoie Épaphrodite, dont il raconte la guérison et le dévouement à sa personne et qu'il recommande vivement aux fidèles (25-30).

4. *Sortie contre les judaïsants.* — Ils se font vainement un mérite de la circoncision (III, 2-3). Au point de vue des avantages matériels, Paul ne leur cède en rien (4-6); mais il a méprisé tout cela pour Jésus-Christ (7-8); il n'estime que la justice qui vient de la foi (9-10) et le bonheur d'être en tout semblable à son Maître (11-12). Non qu'il se flatte d'avoir atteint la perfection; mais, l'œil fixé sur le but, comme les coureurs du stade, il y tend de tous ses efforts (13-16). Il peut donc sans orgueil se donner en exemple (17) et prémunir les néophytes contre les ennemis de la croix (18-19). La vie du chrétien est dans les cieux, terme de son espérance (20-21).

5. *Recommandations.* — L'Apôtre excite les fidèles à la concorde (IV, 1-3), à la joie spirituelle (4-5), à la confiance (6), à la paix (7), à la pratique des principes de morale qu'il leur a inculqués (8-9). — Il rappelle ses anciennes relations avec les Philippiens et le présent qu'ils viennent de lui envoyer (10-16); il les remercie délicatement, moins pour le don lui-même que pour le témoignage d'affection (17-18). — Doxologie (19-20), salutations (21-22) et souhaits (23).

VII. — ÉPITRE AUX COLOSSIENS

L'Épître aux Éphésiens expliquait le *Mystère du Christ,* celle-ci décrit principalement le *Plérome du Christ,* sa dignité incomparable.

La *suscription* et l'*entrée en matière* sont les mêmes.

PREMIÈRE PARTIE

SURÉMINENTE DIGNITÉ DU CHRIST (I-II).

1. *Le plérome du Christ* (I, 3-23). — Après une action de grâces, où il mêle un éloge délicat des Colossiens (I, 3-8), Paul leur souhaite une connaissance de plus en plus claire de la vérité évangélique avec une conduite en rapport avec ces lumières (9-11), pour honorer comme ils le doivent le Fils de Dieu qui les a appelés à son royaume (12-14). — Ce Fils est, *dans sa vie divine,* l'image de l'Invisible, le premier-né de la création, la cause exemplaire et efficiente de *toutes* les créatures (15-16). — *Comme homme,* il est chef de l'Église et premier-né des morts (18); il possède la *plénitude* (19). Par son sang il pacifie tout (20); il réconcilie à Dieu les Gentils (21) et les destine à la sainteté (22), pourvu qu'ils persévèrent dans la foi (23).

2. *Paul est spécialement chargé d'annoncer ce mystère* (I, 24-II, 3). — Il complète la passion du Christ (24), pour avoir prêché le mystère de l'incorporation des Gentils au corps mystique (25-27). Il ne manquera point à son mandat (28-29). Puissent les Colossiens pénétrer de plus en plus la profondeur de ce mystère (II, 1-3) !

3. *Éviter les erreurs contraires à la dignité du Christ* (II, 4-23). — Présent en esprit au milieu des néophytes (4-5), Paul les supplie de s'ancrer dans la foi (6-7) et de se défier d'une philosophie sophistique, invention humaine, désavouée du Christ (8). En Lui, réside corporellement la plénitude de la divinité (9) et nous participons à sa plénitude (10); en Lui, nous recevons la circoncision du cœur (11); en Lui, nous mourons et vivons mystiquement (12-13) arrachés au péché, à la Loi et aux puissances hostiles (13-15). — Donc, plus d'observances légales et figuratives (16-17) ; plus de médiateurs imaginaires qui nous éloignent du Christ (18-19). Morts dans le Christ (20), renonçons aux dévotions arbitraires qui ne font qu'engraisser la chair (21-23).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (III-IV).

1. *Principe général : Mourir avec Jésus-Christ pour ressusciter avec Lui.* — A) Le chrétien, mort et ressuscité avec Jésus-Christ, doit prendre les sentiments de cette mort et de cette résurrection mystiques (III, 1-4). — B) Il doit compléter cet état de mort et développer cette vie divine : a) en mortifiant les passions (5-8); b) en dépouillant le vieil homme pour revêtir le nouveau (9-11). — C) Revêtir le Christ c'est pratiquer toutes les vertus, spécialement la charité (12-14). Les fruits immédiats sont : la paix (15), la reconnaissance (16), la pureté d'intention (17).

2. *Application aux divers états.* — A) Femmes et maris (18-19). — B) Enfants et pères (20). — C) Esclaves et maîtres (III, 21-IV, 1).

3. *Recommandations diverses.* — Prière, surtout aux intentions de Paul (IV, 2-4); circonspection (5-6). — Nouvelles personnelles (7-9). — Salutations mutuelles (10-17). — Souhait final (18).

VIII. — PREMIÈRE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Effusion paternelle de reconnaissance, de tendresse et d'entier dévouement, cette lettre a pour *but* de consoler et de rassurer les néophytes. Le *motif* déterminant est relégué vers la fin de l'Épitre (IV, 13-18). — La *suscription* est plus concise qu'à l'ordinaire.

PREMIÈRE PARTIE

ACTION DE GRACES POUR LE PASSÉ ET POUR LE PRÉSENT (I-III).

I. *Pour le passé* (I, 2-II, 12). — 1. *Premier motif : Manière dont les néophytes font fructifier l'Évangile.* — On vante l'activité de leur foi, la fermeté de leur espérance, l'ardeur de leur charité (I, 4-5) Embrassant l'Évangile avec joie malgré les persécutions (6), ils ont servi d'exemple aux fidèles de Macédoine et d'Achaïe (7). Tout l'univers célèbre leur foi vive (8), leur conversion sincère, éclairée et persévérante (9-10). — 2. *Second motif : Manière dont Paul s'est comporté avec ses néophytes.* — Bravant les tribulations et les opprobres, il leur prêcha hardiment le Christ (II, 1-2), sans aucune visée inavouable (3-4) de flatterie, d'intérêt ou de vaine gloire (5-6), sans même revendiquer ses droits (7). Comme une mère qui réchauffe ses fils dans son sein, il aurait voulu leur donner sa vie avec l'Évangile (8). Il travaillait nuit et jour pour ne pas leur être à charge (9); c'est qu'il les aimait comme un père (11-12).

II. *Pour le présent* (II, 13-III, 13). — 1. *Premier motif : Persévérance des néophytes.* — La parole de Dieu continue à fructifier en eux (II, 13); ils imitent les chrétiens de Palestine (14) exposés à la persécution de la part des Juifs (15) qui comblent ainsi la mesure de leurs crimes (16). — 2. *Second motif : Bonnes nouvelles apportées par Timothée.* — Paul désirait ardemment revoir ses Thessaloniciens (17-20). Ne pouvant quitter Athènes, il leur a envoyé son fidèle collaborateur pour les confirmer dans la foi (III, 1-5); ce messager vient de revenir, porteur des plus consolantes nouvelles (6-8). Comment remercier Dieu de tant de joie (9-10)! Puisse-t-il consommer en eux son œuvre de salut (11-13)!

SECONDE PARTIE

INSTRUCTIONS POUR L'AVENIR (IV-V).

1. *Exhortation générale.* — Mettre en pratique les enseignements de Paul (IV, 1-2). Éviter surtout l'impureté et l'injustice (3-8). Pour la charité, la recommandation est superflue (9-10); l'Apôtre se borne à inculquer l'amour du bon ordre et du travail (11-12).

2. *Instruction relative aux défunts.* — Le chrétien ne doit pas pleurer outre mesure la mort de ses proches (IV, 13); car Jésus les ressuscitera (14). Au dernier jour, les vivants ne précéderont pas les morts (15); les morts ressusciteront *d'abord,* au premier son de la trompette finale (16); les vivants se porteront *ensuite* à la ren-

contre du Christ, pour rester tous ensemble avec Lui (17). Que ce soit leur consolation (18). — Pour ce qui est du temps, les néophytes savent tout ce qu'il leur importe de savoir, que le Christ vient comme un voleur nocturne (V, 1-3). Mais ils ne seront pas surpris, car ils sont dans la lumière et sur le qui-vive (4-7). Qu'ils revêtent donc l'armure de la foi, de la charité et de l'espérance (8-9) et qu'ils se consolent à la pensée que, vivants ou morts, ils sont destinés à vivre avec Jésus-Christ (10-11).

3. *Recommandations diverses.* — Aimer et vénérer les supérieurs (12-13); aider les frères (14); faire du bien à tous (15); persévérer dans la joie et l'action de grâces (16-18); estimer les charismes (19-20); pratiquer la circonspection (21-22). — Souhaits de perfection (23-24), demande de prières (25), salutations et bénédiction (26-28).

IX. — SECONDE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Le *but* manifeste est de rassurer les fidèles sur l'approche prétendue de la *parousie.* — La *suscription* n'a rien de spécial et l'*entrée en matière* fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

TABLEAU ESCHATOLOGIQUE (I).

L'Apôtre débute en remerciant Dieu des progrès de ses néophytes dans la foi et la charité, surtout de leur persévérance au milieu de la persécution (I, 3-4). Cette pensée lui suggère l'idée de la justice de Dieu qui se doit à lui-même de réparer le désordre (5). Un juste châtiment attend les persécuteurs (6); une récompense non moins juste est réservée aux persécutés (7), quand Jésus accompagné d'un feu vengeur, viendra punir les incrédules (8), qui seront bannis pour l'éternité loin de la face du Seigneur (9), tandis que les saints régneront avec Lui (10). Que Dieu complète dans les néophytes son œuvre de grâce et de miséricorde (11-12)!

DEUXIÈME PARTIE

INSTRUCTION RELATIVE A LA PAROUSIE (II).

Les fidèles ne doivent pas se laisser troubler, sous quelque prétexte que ce soit, par la perspective prochaine de la parousie

(II, 1-2); car deux signes avant-coureurs la précéderont : l'apostasie (annoncée dans l'Évangile) et l'apparition du grand adversaire (3), qui voudra se faire passer pour Dieu (4). L'Apôtre a expliqué tout cela de vive voix (5) et les Thessaloniciens connaissent donc l'obstacle qui s'oppose à l'apparition de l'Antéchrist (6). Sans doute le mystère d'iniquité opère déjà, mais il est entravé par *l'obstacle* (7). Cet obstacle venant à disparaître, l'*homme de péché* se dévoilera, pour être bientôt renversé par le retour triomphal du Christ (8), non sans avoir accompli beaucoup de prestiges et de prodiges (9), qui séduiront un grand nombre d'hommes (10), dont Dieu permettra l'aveuglement en punition de leurs injustices (11-12).

TROISIÈME PARTIE

RECOMMANDATIONS DIVERSES (III).

L'Apôtre implore les prières des néophytes, pour faire fructifier l'Évangile et échapper aux embûches des méchants (III, 1-2). De son côté, il leur promet le secours de Dieu et espère que les Thessaloniciens en profiteront (3-6). Il enjoint de tenir à l'écart les insoumis et les désœuvrés (6) qui oublient ses enseignements et ses exemples de vie ordonnée et laborieuse (7-10). Il recommande instamment à ces dévoyés le calme et le travail (11-12). Il ordonne aux autres de les éloigner d'eux pour les amener à résipiscence et de les reprendre avec charité (13-16). — Salutations et bénédictions finales (17-18).

X. — PREMIÈRE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Paul envoie à son disciple des prescriptions et des conseils qui se succèdent dans l'ordre où ils se présentent à l'esprit de l'Apôtre. La relation mutuelle de ces groupes d'idées est peu apparente.

La *suscription* s'écarte notablement du type ordinaire. L'*entrée en matière* est *ex abrupto*.

1. *Combattre les fausses doctrines* (I). — Il faut fermer la bouche aux esprits inquiets qui enseignent des nouveautés frivoles et dangereuses (I, 3-4), en se targuant d'être docteurs de la Loi (5-7), mais sans comprendre ce que c'est que la Loi (8-10); ne rien tolérer enfin qui soit contraire à l'évangile de Paul (11), converti par un prodige de miséricorde divine et un miracle de grâce (12-20).

2. *Organiser la prière publique* (II). — Dieu, qui veut le salut de

tous les hommes (car Jésus-Christ, médiateur universel, s'est livré pour la rédemption de tous), veut aussi que nos prières embrassent tous les hommes sans exception (II, 1-7). L'Apôtre décrit les dispositions et l'attitude, durant la prière, de l'homme (8) et de la femme (9-10). Celle-ci ne doit pas enseigner en public (11-12), car elle est inférieure à l'homme (13-14), bien qu'elle ait, dans l'accomplissement de ses devoirs, un grand moyen de sanctification (15).

3. *Bien choisir les ministres sacrés* (III). — Les ἐπίσκοποι doivent être ornés des vertus qu'exige leur charge [et exempts des défauts qui nuiraient à leur ministère (III, 1-7). Les diacres pareillement (8-13). Paul insiste sur la conduite exemplaire de leurs femmes (11) et sur la nécessité d'éprouver d'abord ceux auxquels on doit confier un ministère sacré (13). Il exprime la crainte de ne pouvoir rejoindre bientôt son disciple (14-15) et termine par un morceau lyrique sur le *mystère de la piété* (16).

4. *S'opposer à l'irruption des nouveautés* (IV). — L'Esprit annonce pour la fin des temps une sorte de dualisme hypocrite (IV, 1-5). Il faut que Timothée l'évite, le démasque et le combatte (6-10). Malgré sa jeunesse, il doit être un modèle accompli de toutes les vertus, en particulier de sollicitude pastorale (11-16).

5. *Les veuves et les anciens.* — Traiter chacun suivant sa condition (V, 1-2). Honorer les vraies veuves (3), qui se distinguent par le bon gouvernement de leur famille et par une vie sans reproche (4-8). N'inscrire sur les rôles de l'Église que les veuves âgées de soixante ans et d'une conduite exemplaire (9-10). Les veuves jeunes feront mieux de se remarier, parce qu'elles sont trop exposées à manquer à leur foi et à donner des sujets de scandale (11-15). Les femmes pieuses sont invitées à prendre soin des veuves qui sont sans ressources, pour décharger l'Église (16). — Honorer les *anciens* et pourvoir à leurs besoins (17-18); ne pas accepter légèrement d'accusation contre eux, mais les reprendre s'ils sont coupables (19-20); n'imposer les mains qu'à bon escient (22).

6. *Recommandations diverses.* — [Ici la suite des idées fait défaut et l'on peut se demander si le texte n'est pas brouillé]. — Conseils à Timothée (24). — Ni le mal ni le bien ne passent inaperçus (24-25). — Devoirs des esclaves et des maîtres (VI, 1-2). — Sortie contre les novateurs (3-5). — Éloge de la piété et du désintéressement (6-10). — Pratiquer la vertu chrétienne et persévérer jusqu'au bout (11-16). — Mettre en garde les riches contre leurs richesses (17-19). — Conserver le dépôt (20-21).

XI. — SECONDE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Paul, prévoyant sa fin prochaine, écrit à son disciple de prédilection une lettre de direction et d'encouragement. — La *suscription* s'écarte peu du type ordinaire. — L'*entrée en matière,* sous forme d'action de grâces, avec l'éloge de Timothée, de sa mère et de son aïeule, amène naturellement le corps de la lettre (I, 3-5).

PREMIÈRE PARTIE

EXHORTATION AU COURAGE ET A LA CONSTANCE (I, 6-II, 13).

1. *Motifs particuliers.* — A) L'Apôtre rappelle à Timothée, timide et défiant par nature, effrayé des difficultés et des responsabilités de sa charge, la *ferveur de son ordination* épiscopale (I, 6), l'esprit de force et de charité qu'il reçut alors (7). Qu'il ne rougisse ni de l'Évangile ni du prisonnier du Christ, honoré du plus glorieux message (8-11). — B) Paul ne craint pas de se proposer pour *modèle* à Timothée : il souffre tout avec joie et confiance (12-14). — C) Il rappelle l'ingratitude des Asiates à son égard et le dévouement admirable d'Onésiphore (15-18) : défaut à éviter et exemple à suivre.

2. *Motifs généraux.* — A) L'Apôtre, invitant Timothée à transmettre son enseignement à des hommes fidèles (II, 1-2), le presse encore de *combattre* comme un soldat du Christ uniquement soucieux de plaire à son Maître (3-4), de *lutter* comme l'athlète qui aspire à la victoire (5), de *travailler* comme l'agriculteur qui se prépare une riche moisson (6-7). — B) Associons-nous à la passion de Jésus-Christ pour être sauveurs comme lui (8-10) et pour avoir part à sa vie immortelle et à son règne (11-13).

SECONDE PARTIE

CONDUITE A TENIR AVEC LES NOVATEURS (II, 14-IV, 8).

1. *Les instruire et les éclairer mais sans discuter avec eux.* — La discussion est inutile (14); il suffit d'exposer nettement la vérité (15). Il faut surtout écarter les questions profanes qui dégénèrent en impiétés (16-19), sans s'étonner de trouver dans l'Église ce mélange de bien et de mal, inévitable dans toute grande institution (20-21). Que le pasteur enseigne la bonne doctrine mais ne s'engage pas dans des recherches futiles ou de vaines disputes (22-26).

2. *Les reprendre avec sévérité et sans ménagements.* — A la fin des

temps, il y aura un débordement de vices sous le masque de la piété (III, 1-5). On constate déjà les agissements des intrigants et des séducteurs (6-8); mais ils seront enfin démasqués (9). Timothée connaît bien l'enseignement de l'Apôtre, aux épreuves duquel il a été associé (10-13); qu'il garde fidèlement ce dépôt (15) et s'attache aux Écritures inspirées de Dieu, utiles pour enseigner, convaincre, reprendre, instruire (16-17). Pas d'accommodements avec l'erreur (IV, 1-2). Un jour viendra où les hommes seront impatients de la vérité (3-4); mais Timothée doit remplir fermement son office (5). Quant à Paul, sa carrière est finie; il a vaillamment combattu (7); il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne (8).

Conclusion. — Viens vite avec Marc, car tous mes compagnons, à l'exception de Luc, sont absents (IV, 9-12). — Apporte-moi mon manteau et mes livres (13). — Méfie-toi d'Alexandre, mon mortel ennemi (14-15). — Tous m'ont abandonné, mais Dieu est venu à mon aide (16-17). — Doxologie, salutations, souhait final (18-22).

XII. — ÉPITRE A TITE

Le double *but* poursuivi par l'Apôtre est clairement indiqué (I, 5). Ces deux points sont traités en ordre inverse. — La *suscription* prend un développement anormal : dans cette chrétienté nouvelle, Paul sent le besoin d'affirmer énergiquement son apostolat.

PREMIÈRE PARTIE

QUALITÉS DES πρεσβύτεροι OU ἐπίσκοποι (I, 5-16).

1. *Trois conditions extérieures.* — a) Réputation sans tache; b) mariage unique; c) enfants chrétiens et soumis.

2. *Exemption de cinq vices.* — a) Orgueil; b) colère; c) ivrognerie; d) brutalité; e) avarice.

3. *Pratique de sept vertus.* — a) Hospitalité; b) amour du bien; c) prudence; d) justice; e) sainteté; f) continence; g) zèle pour la vérité et aptitude à l'enseignement.

SECONDE PARTIE

RÉFORME DES MŒURS ET RÉPRESSION DES FAUSSES DOCTRINES (II-III).

1. *Devoirs propres aux divers états.* — A) *Vieillards :* sobriété, prudence etc. (II, 2). — B) *Femmes âgées :* modestie, retenue, bon

exemple etc. (3). — C) *Jeunes femmes :* amour conjugal et maternel, soin du ménage etc. (4-5). — D) *Jeunes gens :* tempérance (6) ; que Tite leur serve d'exemple (7). — E) *Esclaves :* soumission et fidélité (10). — Le but de ces prescriptions est de fermer la bouche à la médisance (8) et d'honorer l'Évangile en montrant qu'il est une bonne école de morale (10-15).

2. *Devoirs généraux du chrétien.* — Pratique des *vertus* chrétiennes présentées comme l'antithèse des *vices* où sont plongés les infidèles (III, 1-3). — La grâce du Sauveur et la régénération baptismale doivent transformer tout l'homme et le disposer à l'héritage céleste (4-7). Il faut que le chrétien serve d'exemple aux autres (8).

En *terminant*, l'Apôtre supplie Tite d'éviter les questions oiseuses (9) et d'éloigner de lui le fauteur de discordes (10) ; il lui donne encore quelques avis (11-14), et conclut, comme à l'ordinaire, par des souhaits et des bénédictions (15).

XIII. — ÉPITRE A PHILÉMON

Malgré sa brièveté, elle a toutes les parties intégrantes des autres lettres : *suscription* habituelle (1-3), *entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, avec l'éloge du destinataire (4-7), *exposé du sujet*, uni à la touchante requête d'un vieillard, d'un prisonnier du Christ, d'un père tendre (8-10) et couronné par un appel ardent aux motifs les plus relevés de la générosité, de l'intérêt surnaturel, de la justice, de la foi et de la fraternité chrétienne (11-20).

En *concluant*, l'Apôtre exprime l'assurance que son ami dépassera ses vœux (21) ; il lui demande par avance l'hospitalité (22) et lui envoie ses souhaits et ses bénédictions (23-25).

XIV. — ÉPITRE AUX HÉBREUX

Le *but* manifeste de l'Épître est d'arrêter les judéo-chrétiens sur la pente de l'apostasie. En conséquence, l'auteur montre que la religion chrétienne l'emporte sur la religion mosaïque, parce que son médiateur Jésus-Christ l'emporte sans comparaison sur tous les autres médiateurs, que l'on considère : 1. sa personne ; 2. ou son sacerdoce ; 3. ou son sacrifice. — *Parole d'exhortation* (XIII, 22), la

morale y est partout intimement mêlée au dogme; la thèse achevée (X, 18), la parénèse se poursuit seule.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXCELLENCE DU CHRISTIANISME PROUVÉE PAR CELLE DE SON MÉDIATEUR (I-X, 17).

Premier contraste. — La personne du Christ et les autres médiateurs (I-IV).

1. *Le Christ et les anges.* — A) La *différence essentielle* est dans le nom qu'ils portent (I, 4) : le Christ est le Fils (4-6), les anges sont des serviteurs (7); le Christ est roi, éternel, immuable, créateur, Dieu (8-13), les anges sont au service des élus (14). — B) *Application morale :* Si les violateurs de la Loi promulguée par les anges furent si sévèrement punis, quel sera le sort de ceux qui méprisent le message du Fils (II, 1-4)? — Dieu a mis toutes choses sous les pieds du Christ (5-7), mais en le faisant passer par une phase transitoire d'abaissement (8-9), car il convenait que l'auteur du salut fût en tout semblable à ses frères (10-13), qu'il leur apprît à affronter la mort (14-15) et qu'il devînt par l'épreuve pontife accompli (16-18).

2. *Le Christ et Moïse.* — A) Ils ont cela de commun qu'ils furent *fidèles à leur mandat* (III, 1-2); mais Moïse le fut comme membre de la maison de Dieu que le Christ a fondée (3-5), il le fut à titre de serviteur et le Christ à titre de Fils (6). — B) *Application morale :* Le Psalmiste nous exhorte à ne pas endurcir nos cœurs (7-15), comme le firent, à la voix de Moïse, les Hébreux exclus pour ce fait de la terre de promission (16-19). Nous aussi, nous sommes appelés au repos du Seigneur (IV, 1-10); ne nous en fermons pas l'entrée par l'infidélité; notre pontife est capable de nous y conduire (11-16).

Deuxième contraste. — Le sacerdoce du Christ et le sacerdoce lévitique (V-VIII).

1. *Le Christ pontife.* — A) *Définition du pontife appliquée au Christ :* Représentant des hommes auprès de Dieu (V, 1), secourable aux malheureux par le sentiment de sa propre faiblesse (2), le grand-prêtre doit offrir des victimes expiatoires (3) et ne peut assumer cette charge sans vocation divine (4). — Le Christ est appelé de Dieu au sacerdoce (5-6), il a été soumis à l'épreuve et a appris l'obéissance dans la douleur (7-8). Ce qui le distingue des autres, c'est

qu'il est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec (9-10) — B) *Digression parénétique :* L'auteur se plaint que les Hébreux aient encore besoin du lait des enfants quand ils devraient être capables de supporter l'aliment des hommes faits (11-14). Néanmoins il ne reviendra point aux articles élémentaires de la foi (VI, 1-3), car il est impossible de préparer de nouveau à la pénitence les chrétiens sciemment et délibérément incrédules (4-6), semblables à une terre stérile qui boit en vain la rosée du ciel (7-8). Malgré ces paroles sévères, il est plein de confiance en eux (9-12); car Dieu a promis par serment à Abraham de bénir sa postérité spirituelle (13-20).

2. *Pontife selon l'ordre de Melchisédec.* — A) Melchisédec est le type du Christ, comme le montre l'Écriture (VII, 1-3). Ce personnage bénit Abraham qui lui paya la dîme : il est donc doublement supérieur au grand patriarche et, à plus forte raison, aux fils de Lévi (4-10). Combien plus le sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédec, sera-t-il supérieur au sacerdoce lévitique (11-19)! A la différence du sacerdoce antérieur, Jésus-Christ est établi prêtre par serment et il l'est pour l'éternité (20-28). — B) *Conclusion théologique :* Nous avons un pontife accompli qui remplace l'ancien sacerdoce (IX, 1-7). Mais la translation du sacerdoce emporte le transfert de l'alliance, selon la prophétie de Jérémie (8-13).

Troisième contraste. — Le sacrifice du Christ et celui d'Aaron (IX-X, 17).

1. *Typologie du tabernacle.* — Description du tabernacle (IX, 1-6) avec ses deux parties, dont l'une était réservée au grand-prêtre offrant le sang de l'expiation, pour signifier que l'accès auprès de Dieu n'était pas libre encore (7-10). Le Christ pontife l'ouvre par son sang à tous les vrais adorateurs de Dieu (11-14). C'est pourquoi il est le médiateur de la nouvelle alliance qu'il scelle dans son sang (15-17).

2. *Le sacrifice de l'alliance.* — La première fut ratifiée par le sang des animaux (18-22); la nouvelle, par le sang du pontife (23).

3. *Le sacrifice de l'expiation.* — Ce sacrifice n'était que le renouvellement annuel du sacrifice de l'alliance dont le temps neutralisait l'effet. Il devait se répéter chaque année : celui du Christ est nécessairement unique (24-28). — Il n'avait qu'une vertu restreinte : celui du Christ, possédant une valeur infinie (X, 1-10), est capable de *consommer* à jamais ceux pour lesquels il est offert (11-18).

SECONDE PARTIE

EXHORTATION A PERSÉVÉRER DANS LA FOI (X, 18-XIII).

Premier motif : L'intercession de Jésus. — Par son sang, il nous a ouvert l'accès au ciel (X, 19-20); suivons-le sans défaillir (21-23), en nous exhortant mutuellement à la constance (24-25).

Deuxième motif : Malheur de l'infidélité. — L'incrédulité volontaire est sans remède (26-27); car elle foule aux pieds le sang de la nouvelle et éternelle alliance (28-31).

Troisième motif : Souvenir de la ferveur passée. — Après leur baptême, les fidèles souffrirent avec joie la persécution (32-34); encore un effort : la couronne est proche (35-39).

Quatrième motif : L'exemple des patriarches. — Éloge de la foi des patriarches (XI, 1-2) : foi d'Abel (4), d'Énoch (5-6), de Noé (7), d'Abraham et de Sara (8-19), d'Isaac (20), de Jacob (21), de Joseph (22), de Moïse (23-28), de Josué (29-30), de Rahab (31), des juges, des prophètes et des saints de l'Ancien Testament (32-40).

Cinquième motif : L'exemple de Jésus. — Aux jouissances, il préféra l'ignominie de la croix; c'est pourquoi son Père l'a fait asseoir à sa droite (XII, 1-3). Les Hébreux n'ont pas encore subi l'épreuve du sang (4); leurs afflictions ne sont que des leçons paternelles et salutaires de Dieu qui les aime (5-13).

Sixième motif : Châtiments réservés aux incrédules. — N'imitez pas Ésaü qui, ayant follement vendu l'héritage des bénédictions, le regretta plus tard avec amertume mais en vain (14-17). N'imitez pas les Israélites sourds à la voix de Jéhovah tonnant sur le Sinaï : le lieu où vous êtes est plus saint que le Sinaï; c'est la montagne de Sion, la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, l'assemblée des anges, l'Église des premiers-nés (18-29).

Recommandations diverses. — Charité et hospitalité (XIII,1-3), continence (4), détachement (5). — Respect et obéissance aux supérieurs (7 et 17). — Renoncer aux sacrifices judaïques et suivre Jésus immolé hors des portes de la ville : les chrétiens ont quelque chose de mieux que les victimes offertes dans le temple (8-16). — Demande de prières (18-19). — Souhaits de perfection (20-21). — Nouvelles personnelles et salut final (22-25).

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos I

INTRODUCTION

CHAPITRE I

Questions de méthode.

I. De la théologie biblique.
Limites 1
Marche à suivre 3
Étude du langage 4
II. Les sources.
État de la critique 5
Épître aux Éphésiens 6
Actes des apôtres 7
III. Synchronismes.
Groupes d'Épîtres 9
Points de repère 10
Dates principales 12

Note A. — *Paul et la critique.*

CHAPITRE II

Genèse de la pensée de Paul.

Révélation et histoire 17
I. Saul de Tarse.
Le milieu et l'homme 18
École de Tarse 20
Lectures 22
Style 24
II. Aux pieds de Gamaliel.
L'héritier d'Hillel 26
L'école juive 27
Éducation rabbinique 29
Le pharisien 33

Note B. — *Paul et l'Ancien Testament.*

III. Le chemin de Damas.
Apparition du Christ 45
Explications naturalistes 46
Amorces théologiques 49

IV. Révélation progressive.
Indications éparses.... 50
Évangile de Paul.... 52
Psychologie de la révélation.... 55
Évolution et expérience.... 56
Sens et direction du progrès.... 58

LIVRE PREMIER

L'APÔTRE DES GENTILS

CHAPITRE I

L'Apostolat.

I. Préparation et débuts.
Damas et Sinaï.... 65
Paul et Barnabé.... 67
Première mission.... 68
II. L'assemblée de Jérusalem et l'affaire d'Antioche.
La question des Gentils.... 69
Paul et les Douze.... 71
Affaire d'Antioche.... 73

NOTE C. — *L'assemblée des apôtres.*

NOTE D. — *Le point précis du conflit d'Antioche.*

III. Missionnaire et prédicateur.
Sermons aux païens.... 81
Discours d'Antioche.... 83
Discours de Lystres.... 86
Harangue d'Athènes.... 88

CHAPITRE II

Correspondance avec Thessalonique.

I. Les lettres de Paul.
Traits généraux.... 93
Lettres ou épîtres?.... 94
Pluriel épistolaire.... 98

NOTE E. — *Caractères des lettres de Paul.*

II. Le second avènement du Christ.
Craintes des néophytes.... 104
Parousie.... 105
Perspective prochaine.... 108
Le sort des vivants.... 109
III. L'Apocalypse de Paul.
Nouvelles craintes.... 113
L'obstacle.... 115

NOTE F. — *L'eschatologie de Paul et l'exégèse.*

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE I

Désordres et périls.

I. Occasion de la première aux Corinthiens
Fondation d'Éphèse.......... 123
Difficultés avec Corinthe.......... 124
II. Les partis à Corinthe.
Coteries et factions.......... 126
Sagesse humaine et vraie sagesse.......... 127
L'apôtre collaborateur de Dieu.......... 131
L'apôtre serviteur du Christ.......... 134

NOTE G. — *L'édifice de la foi et ses ouvriers.*

III. Les scandales de Corinthe.
L'incestueux excommunié.......... 139
La fornication.......... 143
Les procès devant les païens.......... 144

CHAPITRE II

Cas de conscience.

I. Le mariage et le célibat.
Sommaire et idéal de Paul.......... 147
Acte conjugal.......... 148
Licéité du mariage.......... 150
Virginité meilleure.......... 152
Mariage indissoluble.......... 154
Privilège de Paul.......... 155
II. Les victimes immolées aux idoles.
Les trois cas.......... 157
Solution.......... 159
III. L'agape et l'eucharistie.
Assemblées chrétiennes.......... 162
Voile des femmes.......... 163
Agapes.......... 165
Les quatre abus.......... 167
Eucharistie.......... 168
IV. Les charismes.
Critères et division.......... 172
Don des langues.......... 175
Prophétie et don des langues.......... 176
Règles à suivre.......... 178

NOTE H. — *Les charismes.*

V. La résurrection des morts.
Certitude de la résurrection.......... 185
Résurrection dans le Christ.......... 187

Résurrection par le Christ........ 188
Baptême pour les morts........ 189
Persuasion des apôtres........ 190
Gloire des ressuscités........ 191
Transformation des vivants........ 193

CHAPITRE III

La seconde aux Corinthiens.

I. Les malentendus.
Cadre historique........ 195
Griefs contre Paul........ 198
Sincérité de l'Apôtre........ 200
Liberté apostolique........ 201
NOTE I. — *Sufficientia nostra ex Deo est.*
I. La grande collecte.
Pour les pauvres........ 205
Émulation........ 206
Amour-propre........ 207
Intérêt........ 208
III. Les adversaires de Paul.
Agitateurs étrangers........ 209
Leurs doctrines........ 211
Leurs visées........ 213
Travaux de Paul........ 214
Au troisième ciel........ 214
L'aiguillon pour la chair........ 216

LIVRE TROISIÈME

GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE I

La crise judaïsante en Galatie.

I. Les docteurs d'un nouvel évangile.
L'Épître aux Galates........ 221
L'autre évangile........ 225
II. Justification par la foi sans les œuvres de la Loi.
La thèse de l'Épître........ 228
Justifier et justification........ 230
La foi qui justifie........ 233
Foi et œuvres........ 237
Preuve de fait........ 239
Preuve théologique........ 240
Preuve scripturaire........ 242
Paul et Jacques........ 243

III. Le rôle de la Loi.
Antilogie 246
Le pourquoi de la Loi 247
Enfance de l'humanité 249
État de servage 251

NOTE J. — *La foi qui justifie.*

CHAPITRE II

L'Épître aux Romains.

PREMIÈRE SECTION.

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. Occasion et idée générale de l'Épître.
But de l'Épître 259
Thèse de l'Épître 262
II. Impuissance de la nature et de la loi.
Colère de Dieu 265
Dieu connu des païens 267
Dieu connu par la création 268
Dieu connu par la loi naturelle 270
Peine du talion 272
Crime des Juifs 274
Conclusion 275

NOTE K. — *Connaissance de Dieu et loi naturelle.*

III. Le salut par l'Évangile.
Le plan du salut 279
Initiative du Père 280
Part du Christ 281
Part de l'homme 284
Conditions remplies 284

NOTE L. — *Propitiation, expiation, rédemption.*

DEUXIÈME SECTION.

Certitude de notre espérance.

Sauvés en espérance 290
I. Le Christ ruine l'empire du péché.
Nouvel Adam 292
Règne du péché 295
Universalité de la mort 297
Antithèse des deux Adam 299

NOTE M. — *Le péché d'Adam et ses suites.*

II. Le Christ triomphe pour nous de la mort.
Le baptême mort mystique 308
Mort principe de vie 310
III. La loi, la chair et l'esprit.
Mort de la Loi et mort à la Loi 312

La Loi et la chair........ 315
La Loi et le péché........ 317
La chair de péché........ 322
La chair et l'esprit........ 324

NOTE N. — *Ego autem carnalis sum.*

IV. Spes non confundit.
Certitude de l'espérance........ 329
Témoignage de la création........ 330
Témoignage de l'Esprit........ 330
Témoignage du Père........ 331
Appelés selon le propos........ 333
Prescience et prédestination........ 336
Résultats........ 340
Témoignage du Fils........ 341

NOTE O. — *Termes relatifs à la prédestination.*

NOTE P. — *Deux écoles d'exégèse.*

TROISIÈME SECTION.

Le scandale de la réprobation des Juifs.

Le problème........ 353
I. Dieu fidèle et juste dans la réprobation des Juifs.
Prérogatives du peuple élu........ 354
Le véritable Israël........ 355
Jacob et Ésaü........ 357
Dieu, Moïse et Pharaon........ 358

NOTE Q. — *L'allégorie du potier.*

II. Responsabilité des Juifs et raisons providentielles de leur abandon.
Nouvel aspect........ 365
Erreur coupable des Juifs........ 366
Leur retour toujours possible........ 367
Conversion finale........ 369
II. Exégèse des Pères.
Origène........ 370
Chrysostome........ 371
L'Ambrosiaster........ 373
Augustin........ 374

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE I

Les Épîtres de la captivité.

Cadre historique et traits généraux.
Prisonnier du Christ........ 379

Caractères des quatre lettres 381
II. Le billet à Philémon.
Paul et l'esclavage 384
Droits et devoirs des esclaves 386
Le cas d'Onésime 387

CHAPITRE II

Prééminence du Christ.

Éphésiens et Colossiens 390
I. Les faux docteurs de Colosses.
Judaïsants 391
Théosophes 394
Causes de leur succès 397
II. Les titres et les fonctions du Christ.
Image du Père 398
Premier-né 400
Tout par lui, tout en lui, tout pour lui 401
III. Le Christ et les anges.
Primauté absolue du Christ 403
Chef des anges 405
NOTE R. — *La hiérarchie des anges.*
IV. Le Plérome.
Plénitude de la divinité 410
Plénitude de grâces 411
Plérome de Dieu 412
Plérome du Christ 412
Résumé 414
NOTE S. — *Le Plérome de Paul et celui des gnostiques.*

CHAPITRE III

L'Église corps mystique du Christ.

I. Le Christ mystique.
Analogie du corps humain 417
Christ naturel et Christ mystique 419
L'âme du corps mystique 419
La tête du corps mystique 421
Dans le Christ Jésus 424
II. Les propriétés du corps mystique.
Unité 426
Catholicité 428
Apostolicité 428
Sainteté 429
III. Le grand Mystère.
Le Mystère par excellence 429
Précisions nouvelles 431
NOTE T. — *La formule In Christo Jesu.*

CHAPITRE IV

Christologie de l'Épître aux Philippiens.

Cadre historique.. 437
Texte christologique.................................... 438
La forme de Dieu.. 442
Égalité avec Dieu....................................... 443
Moments successifs...................................... 444

NOTE U. — *Exégèse du texte christologique.*

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE I

La main et l'esprit de Paul.

I. Question d'authenticité.
Tradition et vraisemblance.............................. 455
Le style et les idées................................... 457
II. Cadre historique.
Ordre des événements.................................... 462
Date tardive.. 463

NOTE V. — *L'authenticité des Pastorales.*

CHAPITRE II

Doctrine des Pastorales.

I. Les erreurs combattues.
Erreurs signalées à Tite................................ 470
Erreurs dénoncées à Timothée............................ 472
Traits communs.. 474
II. La hiérarchie ecclésiastique.
Hiérarchie embryonnaire................................. 475
Pas d'évêques dans les églises de Paul.................. 478
Nomination des prêtres et des diacres................... 480
Veuves et diaconesses................................... 482
Résultat de l'enquête................................... 485

NOTE X. — *Les novateurs de Crète et d'Éphèse.*

NOTE Y. — *La hiérarchie chez Paul.*

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE I

Introduction.

I. La question d'auteur.
Caractère et style.... 497
Tradition orientale.... 498
Tradition occidentale.... 499
Hypothèses diverses.... 501
Rapports avec Philon.... 503
Auteur et rédacteur.... 505
II. Cadre historique et idée centrale.
Destinataires et date.... 507
Idée maîtresse et division.... 509
NOTE Z. — *Origine de l'Épître aux Hébreux.*

CHAPITRE II

Le Christ médiateur.

I. La personne du Christ.
Autres médiateurs.... 517
Le Fils de Dieu.... 519
Rayonnement de la gloire du Père.... 520
Empreinte de sa substance.... 521
Créateur et conservateur.... 522
Homme parfait.... 524
Vie glorifiée.... 525
II. Le sacerdoce du Christ.
Jésus-Christ Pontife.... 526
Médiation du prêtre.... 527
Communauté de nature.... 528
Vocation au sacerdoce.... 529
Ordre de Melchisédec.... 530
Sacerdoce éternel.... 532
III. Le sacrifice du Christ.
Réalité du sacrifice.... 533
Le sacrifice de l'Expiation.... 534

CHAPITRE III

Les deux alliances.

I. L'ancienne et la nouvelle alliance.
Nécessité d'une nouvelle alliance.... 538
Contrastes et harmonies.... 539
II. Les obligations de la nouvelle alliance.
Foi et persévérance.... 541

Description de la foi 544
Danger de l'infidélité 545
III. Consommation.
Repos en Dieu 547
Initiations graduelles 548

APPENDICE

Analyse des Épîtres.

I. Épître aux Romains 553
II. Première Épître aux Corinthiens 560
III. Seconde Épître aux Corinthiens 569
IV. Épître aux Galates 573
V. Épître aux Éphésiens 576
VI. Épître aux Philippiens 579
VII. Épître aux Colossiens 580
VIII. Première Épître aux Thessaloniciens 581
IX. Seconde Épître aux Thessaloniciens 583
X. Première Épître à Timothée 584
XI. Seconde Épître à Timothée 586
XII. Épître à Tite 587
XIII. Épître à Philémon 588
XIV. Épître aux Hébreux 588

INDEX DES NOTES DÉTACHÉES

Note A. — *Paul et la critique.*

I. Les Épîtres (moins les Pastorales) 13
II. Les discours des Actes 14

Note B. — *Paul et l'Ancien Testament.*

I. Statistique des citations de l'Ancien Testament 35
II. Formules de citation 38
III. Sources des citations et manière de citer 38
IV. Usage de l'Ancien Testament 40

Note C. — *L'assemblée des Apôtres.*

I. Les circonstances 75
II. Le sens du décret 76
III. La formule occidentale du décret 77
IV. Intelligence du décret dans les premiers siècles 77

Note D. — *Le point précis du conflit d'Antioche.*

I. La conduite de Pierre 79
II. L'intervention de Paul 80

NOTE E. — *Caractères des lettres de Paul.*

I. Structure des lettres de Paul........ 99
II. Originalité des lettres de Paul........ 100
III. Publicité des lettres de Paul........ 101
IV. Style des lettres de Paul........ 102

NOTE F. — *L'eschatologie de Paul et l'exégèse.*

I. Exégèse hétérodoxe........ 118
II. Exégèse catholique........ 119

NOTE G. — *L'édifice de la foi et ses ouvriers.*

I. L'édifice, le fondement et les matériaux........ 137
II. Le jour du Seigneur........ 137
III. Le feu de la conflagration ou celui du jugement........ 138

NOTE H. — *Les charismes.*

I. Notion des charismes........ 180
II. Les quatre listes........ 180
III. Distinction des charismes........ 181
IV. La glossolalie........ 184

NOTE I. — *Sufficientia nostra ex Deo est.*

I. Objet, nature et source de la confiance de Paul........ 203
II. Conséquences théologiques........ 204

NOTE J. — *La foi qui justifie.*

I. Définitions de la foi protestante........ 255
II. Notion de la foi catholique........ 256

NOTE K. — *Connaissance de Dieu et loi naturelle.*

I. Connaissance de Dieu........ 277
II. Loi naturelle........ 277

NOTE L. — *Expiation, propitiation, rédemption.*

I. Emploi du mot ἱλαστήριον........ 287
II. Sens du mot ἱλαστήριον........ 287
III. Sens du mot rédemption........ 289

NOTE M. — *Le péché d'Adam et ses suites.*

I. Le texte de Paul........ 303
II. La chute d'Adam et la théologie juive........ 305
III. La doctrine catholique........ 306

NOTE N. — *Ego autem carnalis sum.*

I. Extension du mot ego........ 327
II. Compréhension du mot carnalis........ 328

NOTE O. — *Termes relatifs à la prédestination.*

I. Prédestiner, prédestination........ 342
II. Propos, bon plaisir, volonté de Dieu........ 343
III. Connaître d'avance, prescience........ 343
IV. Appeler, appelé, appel ou vocation........ 344
V. Élire, élu, élection........ 344

NOTE P. — *Deux écoles*

I. Exégèse des Pères grecs......
II. Exégèse des Pères latins.......
III. Saint Augustin..............

NOTE Q. — *L'allégorie*

I. Portée de l'objection..........
II. Fin de non-recevoir ....
III. Réponse indirecte ....

NOTE R. — *La hiérarchi*

I. Les textes de saint Paul.......
II. L'angélologie juive..........
III. Les chœurs des anges.........

NOTE S. — *Le plérome*

I. Sens du mot dans le Nouveau T
II. Emploi du mot après l'âge apo

NOTE T. — *La formule*

I. Emploi de la formule..........
II. Sens de la formule............

NOTE U. — *Exégèse du te*

I. La valeur des termes..........
II. Le texte christologique et les Pè
III. Résultats et conclusions........

NOTE V. — *L'authenticit*

I. Unanimité de la tradition......
II. Contradictions irréductibles de l
III. Rapports et différences avec les

NOTE X. — *Les novateur*

I. Tableau d'ensemble............
II. Explication de quelques termes.

NOTE Y. — *La h*

I. Les termes désignant les fonctio
II. Qualités requises des ordinands.
III. Situation générale des églises au

NOTE Z. — *Origine de*

I. Tradition patristique..........
II. Emploi de l'Ancien Testament..
III. La langue et le ton de l'écrit....
IV. Hypothèses au sujet de l'auteur

ux écoles d'exégèse.

ecs.. 346
ns.. 350
.... 351

allégorie du potier.

.... 362
.... 362
.... 363

a hiérarchie des anges.

aul.. 406
.... 407
.... 407

plérome de Paul et celui des gnostiques.

Nouveau Testament........................ 415
l'âge apostolique........................ 416

formule In Christo Jesu.

.... 434
.... 434

cégèse du texte christologique.

.... 445
e et les Pères........................ 447
ns.. 450

authenticité des Pastorales.

ition.. 465
ctibles de la critique négative............ 466
s avec les lettres incontestées.......... 468

s novateurs de Crète et d'Éphèse.

.... 486
es termes.. 486

7. — La hiérarchie chez Paul.

es fonctions ecclésiastiques.................. 488
rdinands.. 491
églises au premier siècle................ 493

rigine de l'Épître aux Hébreux.

.... 511
stament.. 513
l'écrit.. 514
l'auteur et du rédacteur.................. 515

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

Prat
Theologie de Saint Paul.

442892

MAY 13 '31 / MAY 27 '31	M. Gans 5514 Blackstone
FEB 24 '33 / MAR 1 '33	Andrew C Smith 117
NOV 10 19[illegible] / NOV 12 19[illegible]	J A Cobb 5800 Md.
DEC 20 [illegible] / 1944	J A Cobb 5804 Md
JAN 3 1945 / MAR 1 1945	J A Cobb #2
AUG 2 1946	H Platz #4
MAR 8 1948	[illegible]
DEC [illegible]	Concordia [illegible]